

Ph. 21.
153
12

Das Recht des Stärkeren.

Die Rechtlichkeit

oder ein

politisch-rechtlicher Traktat.

Motto:

Das Recht ist der Wille des Stärkeren.

Von

Dr. Abr. Eleutheropulos

Priv. Dozent an der Universität Zürich.

Zürich.

Verlag von Caesar Schmidt.
1897.

4469
1/9. 97.





Das kritische System der Philosophie.

Grundlegung

einer Sittenlehre (Ethik)

die als Wissenschaft wird auftreten können

von

Dr. Eleutheropulos.

I. Abteilung:

Die Rechtlichkeit.

Zürich.

Verlag von Caesar Schmidt.
1897.

Das Recht des Stärkeren.

Die Rechtlichkeit

oder ein

politisch-rechtlicher Traktat.

Motto:

Das Recht ist der Wille des Stärkeren.

Von

Dr. Abr. Eleutheropulos

Priv. Dozent an der Universität Zürich.

Zürich.

Verlag von Caesar Schmidt.

1897.



Vorrede.

Es ist vielleicht sehr überflüssig, hier die grosse Bedeutung und Wichtigkeit der wissenschaftlichen Entdeckungen hervorzuheben, deren sich das endende 19. Jahrhundert seit seiner zweiten Hälfte erfreut hat. Sie betreffen alle möglichen Gebiete der Wissenschaft, und ich möchte noch sagen, auch die heiligsten Mysterien unserer Existenz. Dabei war nun die Entwicklungslehre unter dem Namen des grossen Darwin nicht nur bis in die niedrigsten Schichten der Gesellschaft mit unerhörter Schnelligkeit eingedrungen, sondern sie war schon in erster Reihe das neuerworbene Gut, das alle Zweige der Wissenschaften sich anzueignen suchten. Dies war nur die Verwirklichung dessen, was schon Darwins Scharfsinn vorhergesehen hatte: er war der festen Ueberzeugung, dass auf Grund seiner Lehre „die Felder für noch weit wichtigere Untersuchungen“ sich öffneten. Und wahrlich konnte es nicht anders geschehen: die Wissenschaften bilden alle insgesamt nur ein Heliocentrisches System und dieser Helios ist die Stellung des Menschen in der Natur. Doch verstehe ich darunter nicht den Häckelschen anthropocentrischen Irrtum.

Es war also keine unerwartete Wendung, die fast alle Wissenschaften nach der grossen naturwissenschaftlichen Entdeckung gemacht haben. Letztere führte dieselben unmittelbar zur Lösung des Problems, wonach sie seit ihrer Entstehung strebten: so dass sie mit Niederlegung der Waffen die neue Lehre zu assimilieren begannen. Dieses Schicksal hatte nun nicht nur die Wissenschaften getroffen, die in nächster Berührung mit der Entwicklungslehre standen, sondern alle Wissenschaften überhaupt mittelbar oder unmittelbar, direct oder indirect.

Nur die Philosophie, dieses erstgeborene Kind der wissenschaftlichen Tendenz, kam zur Teilnahme an jene allgemeine Palingenesie als die allerletzte, und man kann es unverhüllt sagen, dass sie sich bis heute noch weigert, jene Lehre anzuerkennen und sich danach zu richten. Allerdings hat schon Spencer und eine Reihe

von modernisierenden Philosophen angefangen, sich jener Lehre der Naturwissenschaft als Grundlage zu bedienen, aber offengestanden wurde keiner von ihnen von der Nüchternheit des Darwin'schen Denkens getroffen und beeinflusst. Es mag sein, dass daran geradezu die Natur der Philosophie schuld ist: das durch die herkömmlichen Anschauungen schwer belastete Gefühl konnte allerdings nicht sofort einen Saltus geradezu auf das Entgegengesetzte thun. Virchow bekämpfte den Darwinismus im Grunde eben nur damit, dass er behauptete, derselbe untergrabe die Sittlichkeit, und Darwin selbst, wie er es selber bekennt, hatte es sehr schwer empfunden, die teleologische Betrachtung von der Natur wegzudenken¹⁾, so dass dem Philosophen nunmehr das neue Geschäft an die Hände gegeben zu sein schien, sich zu bemühen, das Hergebrachte mit dem Neuentdeckten in Einklang zu bringen, ganz ähnlich, wie dies die Scholastik bezüglich der neuen Religion und der Philosophie versuchte. Um von dem Überidealismus Wundts nicht zu sprechen, hat sich selbst Spencer in der Speculation verloren. Keiner wagt, die Thatfachen so darzustellen und durchzudenken, wie sie da sind. Man ist von vornherein bestrebt, das Heiligste der Menschheit zu retten. Wie lässt sich aber dieser sogenannte Idealismus — dieses Ornament eines jeden koketten Philosophen, begründen? — woher kommt jenes Heiligste der Menschheit?

Meine Bekanntschaft mit der Naturwissenschaft, aber in erster Reihe die Bewunderung des nüchternen, klaren Denkens ohne Wendungen des grossen Naturforschers einerseits und die Unzufriedenheit mit den vorhandenen philosophischen Schlangenlinien und der absichtlichen Idealismustrunkenheit andererseits haben mich veranlasst, auf die Idee zu kommen, die Philosophie von Grund aus auf naturwissenschaftlichem Boden nezugestalten: denn die Geschichte bot mir das Muster einer jeden nüchternen Errungenschaft und Darwin selbst hatte von vornherein mit dem Alten brechen müssen, wenn er überhaupt ein objectiver Forscher sein wollte. Ich war nun fest davon überzeugt: nicht was die Vorangegangenen über ein zu lösendes Problem gesagt haben, sondern wie sich selbst das Problem auf richtigem Boden richtig lösen lässt und was dieses Problem selbst verlangt, um verstanden und richtig gelöst zu werden — das sollte sein, was ich überall zu suchen

¹⁾ Die Abstamm. d. Mensch. S. 132.

hatte. Nur nachdem das Problem und seine Lösung an sich festgestellt worden, sollten auch die Anschauungen der Früheren berücksichtigt werden. So sind alle Wissenschaften verfahren, wo sie wirklich (exacte) Wissenschaften sein wollten und derselbe Bruch mit dem Überlieferten verspricht, wie ich der Ansicht bin, auch der Philosophie eine günstige Zukunft.

Allerdings gehört es nicht hieher, diese Gedanken weiter zu entwickeln und mein Verhalten zur Philosophie näher zu bestimmen; aus dem schon Gesagten geht aber hervor, dass ich keiner Partei angehöre. Ich verfare kritisch; von vornherein lasse ich nichts gelten, mag es sein, was es will: weder ein Gefühl, noch eine Idee. Für mich existiert von vornherein nur ein Moment: die Wahrheit der Entwicklungslehre, wie sie von der Naturwissenschaft gelehrt wird, und die Thatsachen der Geschichte.

Die Philosophie eines Mannes ist stets so, wie er selbst, hat Fichte gesagt, und die Nachwelt hält an dem Spruche so fest, dass man nunmehr Gefahr läuft, in seiner Philosophie sich selbst der öffentlichen Prüfung ausgesetzt zu haben. Man wendet ihn bei jeder Gelegenheit bewusst oder unbewusst an und niemals will man sich endlich einmal darüber klar werden, welch' eine Verirrung man durch jenen Satz zwischen Wissenschaft — und die Philosophie soll eine solche sein — und den subjektiven Gemütswellen oder beispielsweise den anakreontischen Dichtungen veranstaltet. Es ist wahr: bis jetzt ist vielleicht noch niemals ein grossartigerer und erhabenerer Roman geschrieben worden, als die Metaphysik eines Platon, Aristoteles, ja kurz aller Philosophen und insbesondere eines Fichte und Hegel; es hat kein Gedicht so viele Launennuancen zu zeigen, wie die Philosophie Schopenhauers; aber diese Systeme — man soll es ohne Scheu offen gestehen — kann man so wenig zu den Wissenschaften zählen, so wenig man die alte Schöpfungstheorie nunmehr unter den Theorien erwähnen darf, wenn freilich darunter die Erklärung der (Natur-) Vorgänge und der Thatsachen verstanden wird. Aus diesem Grunde ist es auch berechtigt, nicht nur in der Ideenlehre den Dichter Plato zu suchen, sondern auch die Launennuancen Schopenhauers auf seine Philosophie zu übertragen. Hier liegt der Fehler in der Auffassung und Behandlung der Philosophie.

Aber jener Satz Fichtes ist von entschieden grösserer Gefahr, sobald man ihn auf die Ethik anwendet. Ob ein Philosoph

in seiner Metaphysik d. h. Weltanschauung ein ausgesprochener Materialist ist, — das ist eine Sache für sich und es kommt, wie man meint, überhaupt nicht darauf an; genug, dass der betreffende Philosoph seine ethische Anschauung von jener geistigen Bestie nicht hat zerstören lassen. So denkt und spricht sich aus fast die ganze Schaar der Philosophen sowohl direct als auch indirect, und Friedrich Albert Lange hat dafür den Ausdruck erfunden, dass er zwischen dem ethischen und metaphysischen Materialismus unterschieden hat, als ob die menschliche Geschichte es soweit gebracht hätte, in einem von ihren vielen Blättern ein einziges Beispiel zu zeigen, wo etwa die Weltanschauung einer gewissen Zeit von ihren ethischen Anschauungen getrennt und verschieden wäre!

Aber verriet denn die Anschauung eines Kopernikus und eines Darwin, welche geradezu gegen das Gemüt gerichtet war, was sie für Leute waren? Ist eine jede wissenschaftliche Entdeckung nicht von einer Rücksichtnahme auf das Gemüt frei? Sollte es sich aber mit der Philosophie, wenn sie Wissenschaft sein soll, anders verhalten?

Das waren kurz die Gedanken, die mich bestimmten, ohne jegliche Scheu die neue Gestaltung der Philosophie zu versuchen; ich meinte, dies in einem kritischen Systeme zusammenfassen zu können und nun war die Sittenlehre das erste, wozu ich gegriffen habe, um meine Tagesbeschäftigungen nicht wegen eines formalen Systems zu unterbrechen. Mein Resultat war, dass es keine Sittlichkeit, sondern nur eine (aber wiederum immer nur provisorische) Rechtlichkeit gibt. Dieses Resultat hat ja die künftige Ethik inhaltlich zu bestimmen. Ich habe also versucht, erst zu bestimmen, was Rechtlichkeit sei; dies bildet den Inhalt der vorliegenden Schrift.

Was nun speciell die Rechtlichkeit anbetrifft, so wurde ich dahin geführt, dass sie ohne Staat nicht existiert; was aber Staat und Recht ist und wie diese beiden sich bedingen, war mir nicht eher bekannt, bis ich erst den Menschen aus den Händen der Naturwissenschaft übernommen habe. Hier hat sich aber sofort auch die Täuschung der Ideale aufgelöst. Es war mir nunmehr sonnenklar, dass nur ein einziges Princip die politisch-rechtlichen Angelegenheiten der Menschheit reguliert: das Princip „das Recht des Stärkeren“ und dass das Recht weiter nichts darstellt, als eben immer nur den Willen und das Interesse des jedes-

maligen Stärkeren. Das Ende dieser Umsturzgeschichte war also consequenterweise dies, dass es eigentlich auch keine Rechtlichkeit, d. i. also nur eine provisorische Rechtlichkeit gibt.

Nunmehr blieb nur übrig, mich umzusehen, erstens um nebenbei auch die üblichen Anschauungen über das hier Behandelte in Betracht zu ziehen und zweitens, um mir klar zu werden, ob ich auch durch ähnliche Resultate anderer Forscher unterstützt werden könnte.

Es ist eine merkwürdige Krankheit der Zeit, in der wir leben, dass man sich nach „Originalen“ sehnt; ich weiss bestimmt, dass man sogar meint, ungestraft Dummheiten schwatzen zu können, wenn sie nur originell sind. Glücklicher Weise leide ich nicht an dieser Originalkrankheit. Ich habe schon meinen Standpunkt und meinen Zweck gekennzeichnet und man weiss es wohl schon, dass ich nicht danach strebe, etwas Neues zu sagen; ich will Kritiker sein und allen Schwätzereien ein Ende machen, indem ich das einzig Mögliche setze und also dem bis jetzt über ein beliebiges Thema Gesagten sein Verhältnis zu dem wahren Probleme zeige. Man (ein Uebernietzschianer) meinte, mein ganzes Werk in den Nietzscheschen Schriften vorzufinden; schon gut; die Leser sollen entscheiden; aber hat denn Nietzsche etwas Neues gesagt? ist denn das Princip „das Recht des Stärkeren“, von Nietzsche „der Wille zur Macht“ genannt, nicht so alt wie die Sophistik? Meine naturwissenschaftliche Grundlage veranlasst mich aber, alle diese Principien ganz anders aufzufassen; wegen meines ganzen Zweckes und Unternehmens habe ich mich mit den Naturwissenschaften, aber nicht mit Nietzsche oder mit Engels und tausenden anderen Gelehrten auseinanderzusetzen. Auch dieser letztere äussert sich (im Sinne von Marx' Geschichtsauffassung) in seinen Schriften fast so wie ich bezüglich des Themas, welches in dieser Schrift behandelt wird. Aber nicht nur die Behandlung des Problems selbst im Allgemeinen ist bei ihm eine ganz andere, als bei mir, sondern auch die Lösung des Problems schwankt bei ihm zwischen einer doppelten Auffassung, wie ich es in der Bestimmung des Begriffs des Staates zeige; sonst hoffe ich doch, dass meine Leser verständig genug sind, um mich, der ich einen kritischen Standpunkt angenommen habe und also keiner Partei angehöre, von einem tendenziösen Prediger der Sozialdemokratie unterscheiden zu können.

Kurzum, meine Absicht ist nicht, von vornherein etwas Originelles und Neues zu sagen, sondern etwas Kritisches; ich will

der Philosophie eine naturwissenschaftliche und gesund-geschichtliche Grundlage geben und sie also neugestalten und ich gebe hier gern zu, dass ich, wie schon im Anfang gesagt, nicht der erste bin, der es versucht. Nur eine schwindsüchtige Philosophie kann zustande kommen, wenn man von vornherein das Originelle bezweckt und also an der Sentimentalität, die unsere Zeit (auch jede andere, die ähnliche Züge enthält) bewegt und beunruhigt, teilnimmt. Geschichtlich ist es klar, dass solche Zeiten nur Uebergangsperioden von dem Überlieferten zu etwas Neuem bilden. Dieses Neue aber wird nicht hervorgebracht, sondern bringt sich selbst hervor.

Meine vorliegende Schrift ist das Product einerseits geschichtlicher und wirtschaftlicher Untersuchungen und andererseits der Betrachtung des Menschen so, wie ihn die Naturwissenschaft kennt. An dieser Stelle nun sei mir gestattet, auch Morgan's zu erwähnen, der mein Führer gewesen ist, wo es nötig war; gegen seine Besonnenheit und Nüchternheit war mir, offengestanden, Post unbrauchbar.

Hier mögen nun auch über ein anderes Werk wenige Worte ihren Ort haben. „Der Kampf ums Recht des Stärkeren“ von Hiroyuki Katô war mir unbekannt. Ich kann es hier für den Abschnitt S. 32—47 ja für das ganze erste Buch meiner Schrift als Litteratur angeben; es untersucht nur das Recht des Stärkeren, welches doch für mich nur ein Princip für Erklärung der Thatsachen ist. Das Werk zeugt von der grossen Belesenheit des Verfassers, aber auch nur hiervon. Sonst gehen in demselben Werke drei verschiedene Tendenzen ihren eigenen Weg: einmal die ausgesprochene Tendenz, das Recht auf das Recht des Stärkeren zurückzuführen, zweitens ein idealistischer Zug, der ein ethisches, edles und menschenwürdiges Recht constatiert; aber mit welchem Maasse wird dieses gemessen und so genannt und gefunden? — darüber nichts, abgesehen davon, dass es, wie ich es in der vorliegenden Schrift zeige, der Entwicklung widerspricht, zu meinen: „in den modernen zivilisierten Staaten kann das Volk somit auch soweit seine Freiheit erlangen, dass es mit dem Könige zwei gleich starke Parteien im Staatsleben darstellt, so dass . . . die Rechte (Gewalten) der beiden Starken zum Zusammenstoss kommen und sich gegenseitig ausgleichen“ (S. 73). Und dann? Dann ist eben die Ruhe eingetreten und das ideale Recht erreicht! Eine dritte Tendenz steckt in dem Ausdrucke z. B. „die germanischen Rechtsbegriffe“, welche eben hemmend wirken sollen,

dass ein König eine ihnen völlig fremde und zuwiderlaufende absolute Gewalt „zum alleingeltenden Staatsprincip“ erhebe etc. etc. Ich habe nicht die Absicht, dieses Buch hier zu kritisieren, sondern ich mache bloß darauf aufmerksam, dass es die üblichen Anschauungen nicht los wird, ja sich von diesen bestimmen lässt. Immerhin ist es eine genügend allseitige Besprechung des Princip, wie ich es in meiner Schrift auffasse, vom Rechte des Stärkeren.

Kurz und gut, man kann sagen, ähnliche, ja in gewissem Sinne dieselben Gedanken, die ich in meiner Schrift entwickelt habe, schweben heutzutage unserer naturwissenschaftlichen Bildung und auch wirtschaftlichen Stellung gemäss gleichsam in der Luft und es ist ohne das geringste Interesse, alle diejenigen mit Namen zu erwähnen, welche sie hie und da ausgesprochen haben. Nur gegenüber einem möglichen boshaften Vorwurf, dass ich nämlich nichts Neues sage, erinnere ich wiederum an meinen schon besprochenen Zweck und füge noch hinzu, dass ich vielleicht nur eine systematische Darstellung all dieser Gedanken gegeben habe. Doch sollen meine Leser über ähnliche Dinge urteilen und ich mache bloß im allgemeinen noch darauf aufmerksam, dass ich auch nicht das Mutterrecht als den Anfang der Rechtsentwicklung betrachte; aus meiner Darstellung geht hervor, dass dieses Recht nur ein Teil des schon entstandenen Rechts, d. h. einer bestehenden Ordnung der Verhältnisse, ist; diese Ordnung aber entsteht gleichzeitig mit der Gens.

Andererseits weiss ich nun auch wohl, dass meine Ansichten sogar missdeutet werden. Wer mich für einen Individualisten halten will, der fasse ins Auge, dass nach meiner Ansicht die Individualität im heutigen Zustande der Naturwissenschaft ein Monstrum der modernen Zeit, ein Anachronismus in der Wissenschaft ist.¹⁾ Geradezu wegen dieser naturwissenschaftlichen Grundlage meiner Anschauungen kann mein politisch-rechtliches Princip „das Recht des Stärkeren“ nicht dieselbe Bedeutung haben, wie bei vielen anderen. Das Nötige darüber wird in der Abhandlung selbst gesagt. Und was das Wichtigste hier zu erwähnen ist, ich bin kein Flugschriftenschreiber, dass ich tendenziös anarchistische oder umstürzlerische Ge-

¹⁾ Doch vgl. m. S. 88 f., damit man sehe, in welchem Sinne ich das Individuum einerseits aufhebe und andererseits behaupte.

danken verbreiten will. Man soll nicht vergessen, was ich in meiner Schrift oft genug betone, dass der Prozess der Entwicklung ewig ist, dass also auch alle Erscheinungen, somit auch Sozialdemokratie und sonst was (man spricht gewöhnlich von Anarchismus) nur vorübergehende Erscheinungen sind; dies ist geschichtlich klar, und wenn wir überhaupt die Zeit erreichen werden, in der die Sozialdemokratie den positiven Staat darstellen wird¹⁾, so erinnere ich bloss beispielsweise daran, wie nach der Geschichte aus dem Anarchismus immer die absolute Monarchie hervorgegangen ist. Ich bin nur ein Kritiker und ich stelle die Ereignisse nur so dar, wie sie sind, ohne mich darum zu kümmern, ob ich damit dem Positiv-geltenden von Nutzen oder von Nachteil bin. Wer mich versteht, der weiss, dass ich so wenig das zweite, wie das erstere bin. Die Wissenschaft interpretiert nicht die Wünsche der Herrscher oder der Beherrschten.

Es bleibt mir hier nur noch übrig, meinem Verleger, dem Herrn Caesar Schmidt für seine grosse Mühe durch die Korrektur meines Werkes meinen innigsten Dank auszusprechen.

Zürich, den 12. September 1896.

Eleutheropulos.

¹⁾ Dies ist ebensogut möglich als unmöglich; möglich, indem unsere allgemeine europäische Entwicklung geradezu mit innerer Notwendigkeit darauf losarbeitet; aber unmöglich, indem wir vielleicht unsere Kulturwaffen irgendwann gegen die vom Orient heranbrechende noch nicht verbrauchte Kraft niederlegen werden.

Inhaltsverzeichnis der ersten Abteilung.

Allgemeine Einleitung.

Erster Abschnitt.

Das Elend der bisherigen Ethik.

Allgemeines. Der Begriff der Wissenschaft. — Kunst. — Novelle und Roman. — Die bisherige Ethik keine Wissenschaft. — Beweise:

I. Objektsunbestimmtheit der bisherigen Ethik. — Diese Untersuchungen noch keine Kritik dieser Ethik. — Einordnung der Philosophen aller Zeit. — Das Objekt ihrer ethischen Bestimmungen unbestimmt. — Kurze Geschichte dieses wechselnden Objekts.

II. Der novellistische Charakter der bisherigen Ethik.

Begriffsbestimmung. — Anwendung derselben auf die bisherige Ethik. — Das Resultat. — Entwicklung dieser Novellistik der Ethik.

III. Die Ergebnislosigkeit der bisherigen Ethik. — Begriff der resultierenden Kraft. — Die bisherigen ethischen Untersuchungen ohne diese Kraft. — Widerlegung der möglicher Weise anzuführenden Gründe zur Entschuldigung dieser Ergebnislosigkeit. — Das Lächerliche als der beste Prüfstein der Wahrheit. — Kurze Geschichte der Lust-Ethik; die Glücksethik. — Das Resultat.

IV. Der ethische Babylonsturm und der Moralwirrwarr.

Philosophische, kirchliche und Volksmoral. — Das Gefühlsleben in der Vorzeit. — Erster Zwiespalt durch die Religion. — Der zweite durch die sogenannte Welterklärung. — Somit wurde die Verwirrung in der Moral vollzogen. — Kurze Darstellung dieses Wirrwarrs. — Das allgemeine Resultat. — Das Elend der bisherigen Ethik. — Die Abschaffung dieses Elends.

Zweiter Abschnitt.

Uebergang zu der künftigen Ethik.

I. Das einzig richtige Verfahren zur Lösung des Problems.

Vermeidung der Willkür der bisherigen ethischen Untersuchungen. — Die naturwissenschaftliche Wahrheit als die erste Grundlage der wissenschaftlichen Ethik. — Die zweite die Geschichte. — Einiges über die materialistische Geschichtsauffassung.

II. Die Aufgabe der Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Ethik.

Der gewöhnliche Inhalt der Ethik: Legalität, Moralität. — Nähere Bestimmung der Aufgabe.

III. Das Staatsideal oder das Ideal überhaupt.

Das Ideal als Selbsttäuschung. — Kurze Geschichte des Ideals. — Die fehlerhafte Ursache der Entstehung der Ideale. — Die ewige Entwicklung. — Was ist das Frühere, das Recht oder der Staat? — Die Idealisten als Träumer. — Die Ideallosigkeit.

Erstes Buch.

Das Prinzip der Rechtlichkeit: das Recht des Stärkeren.

3—23 I. Historischer Teil.

3—5 Allgemeines. Über die Sophistik als die Urheberin des Prinzips:
Das Recht des Stärkeren.

6—13 **Erstes Kapitel.** Die Entstehung des Satzes „das Recht des Stärkeren.“

6—11 Die Entwicklung in der Form des Widerspruchs. — Die doppelte Quelle
des Satzes: das Recht des Stärkeren.

A. Der Satz: das Recht des Stärkeren als die Folge des hellenischen,
spezieller: atheniensischen Staates.

7—11 a) Die innere Verfassung. Der Begriff der Freiheit und Eudä-
monie. — Der Widerspruch zwischen diesen Begriffen. — Der
νόμος als *βία*. — Die individuelle Freiheit: die griechische Men-
schenfreundschaft und die Sklaverei. — Das Resultat: die *εὐδαι-
μονία* individuell. — Die gewöhnliche (Volks-)Sittlichkeit. — Die
Konsequenzen der *σωφροσύνη* oder *δικαιοσύνη*. — Das Resultat:
Macht geht vor Recht oder das Recht des Stärkeren.

11—12 b) Die auswärtige Politik. Die Abschliessung der griechischen
Staaten gegen einander. — Folge derselben. — Die auswärtige
Politik als (sogenanntes) schlechtes Beispiel für die Bürger. —
Das Resultat.

12—13 B. Der Satz: das Recht des Stärkeren als die Folge des hellenischen
Wissenschaft, oder der sich fortentwickelnden Spekulation: Die grie-
chische Skepsis. — Das Sittengesetz als Staatsgesetz. — Das theore-
tische und praktische Positive. — Das Endresultat.

14—23 **Zweites Kapitel.** Die sophistische Theorie des Satzes: Das Recht des
Stärkeren.

14—18 A. Die Bedeutung dieses Satzes. Der Unterschied zwischen
νόμος und *ἐτεῖν*, *νόμος* und *φύσει*. — Der *νόμος* als *τύραννος*. — Das
Angenehme ist auch gut. — Folge dieser Auffassung. — Recht *τὸ τοῦ
κρείττονος συμφέρον*. — Ein Einwand dagegen. — Widerlegung des-
selben: a) dadurch, dass die *δικαιοσύνη* konventionell entstanden;
b) dass die *δικαιοσύνη ἀναγκαῖον* aber nicht *ἀγαθόν*. — Das Resultat
ein Naturgesetz: die *εὐδαιμονία*, ein Recht: die Macht. — Der *ἄδικος*
im Staate ist glücklicher als der *δίκαιος*.

Seite	
18—20	B. Die Konsequenzen dieser Theorie. Die Staatseinrichtung. — Die Geltendmachung des Naturgesetzes von der Macht.
20—22	C. Der moralische Wert dieser Theorie. Die drei Motive des griechischen sittlichen Handelns. — Die Umwertung aller Werte.
22—23	D. Das Ideal dieser Theorie, Der Tyrannos als der einzig vollkommene Mensch (Übermensch).
24—64	II. Kritischer Teil.
24—32	Erster Abschnitt. Plato's und Aristoteles' Urteile über den Satz: das Recht des Stärkeren.
24—26	Erstes Kapitel. Plato. Das sittliche Bewusstsein gibt sich in zweierlei kund: aktiv und passiv. — Das erstere als Mittel zum Verständnis der Platonischen Polemik der Sophistik und als Massstab zur Beurteilung dieser Polemik. — Nach Plato ist die sophistische Theorie falsch: erstens weil gut und angenehm grundverschieden; zweitens, weil ihre Freiheit keine Freiheit.
26—28	Zweites Kapitel. Aristoteles. Stellung desselben zum sophistischen Satze. — Der Satz: das Gesetz beraubt den Menschen der Freiheit, wird unter einer Bedingung angenommen. — Der νόμος als ὁμολογία τις. — Der Streit ist nur περὶ τοῦ δικαίου. — Die Resultate des Aristoteles: a) die Naturgemässheit der Sklaverei; b) die ethische Bedeutung des Satzes: das Recht des Stärkeren.
28—31	Drittes Kapitel. Kritik der Urteile Plato's und Aristoteles' über den Satz: das Recht des Stärkeren. Verhältnis Plato's zu den Sophisten. — Der Fehler des Platonischen Verfahrens. — Plato hat den sophistischen Satz nicht nur nicht widerlegen können, sondern ihn selbst angenommen: die Politik oder der Idealstaat. — Aristoteles' Verhältnis zu dem sophistischen Satze; die Fehler seiner Voraussetzung. — Plato und Aristoteles und der Satz: das Recht des Stärkeren.
42—62	Zweiter Abschnitt. Der Satz: das Recht des Stärkeren erhebt den gerechten Anspruch auf die Gültigkeit.
32—47	Erstes Kapitel. Einige Reflexionen über das Verhalten der Völker von der griechischen Zeit his heute; oder: ein geschichtlicher Überblick auf die Verwirklichung des Satzes: das Recht des Stärkeren. Der Imperativ des menschlichen Verhaltens. — Positiver Beweis für die Gültigkeit des sophistischen Satzes: die Geschichte.
33—35	a) Das orientalische Altertum. Herden- und Völkerwanderung. — Begriff der Eroberung. — Die Ägypter, Juden, Assyrier, Babylonier, Phönizier, Karthager. — Der Grund, der diese Ereignisse berechtigt. — Innere Organisation dieser Völkerschaften. — Das waltende Prinzip.
36—39	b) Das griechische Altertum. Die Kultur kein Hindernis für die Gültigkeit des sophistischen Satzes. — Beweis: a) die auswärtigen Angelegenheiten: der Perserzug gegen Griechenland: Begriff der Rache. — b) innere Angelegenheiten: das Prinzip für die

Seite

- wechselnde Machtführung in Hellas; der peloponnesische Krieg; die Athener und Melier; Alcibiades; Lysander; Isokrates' Kampf gegen Platon's Theorie des Rechtes; Agesilaus; Philipp; Alexander der Grosse.
- 39—41 c) Das Römertum. Bekenntnis des Thukydides. — Die Römer und der Satz: das Recht des Stärkeren. — Die Patrizier und der Plebs; das Volkstribunat. — Die Etruskerstädte. — Cäsar und die sonstigen römischen Kriegszüge. — Die Korinther; Begriff der Begnadigung. — Augustus; Civilisationsabsicht, Diplomatie.
- 42—44 d) Das Mittelalter. Das muhammedanische Reich. — Rohheit und Kulturzustand. — Völkerwanderung. — Lehnwesen und Sklaverei. — Das kirchliche Reich.
- 44—47 e) Die Neuzeit und das 19. Jahrhundert. Geschichtsperioden-Bestimmung. — Die Bildung der verschiedenen Territorialhoheiten. — Das Recht der Nationen auf Unabhängigkeit. — Mexiko. — Russland und die Türkei. — Die englische Politik. — Zivilisationsabsicht. — Okkupationsrecht. — Selbsterhaltungsrecht des Staates. — Deutschland und Frankreich.
- 48—62 **Zweites Kapitel.** Der Nachklang des Satzes: das Recht des Stärkeren in der nach-aristotelischen Moralphilosophie bis heute.
Menschliche Einbildung und natürliches Walten. — Das Gesetz des Widerspruchs durch die Entwicklung. — Plato. — Aristoteles. — Nach-Aristotelische Moral: Epikur, die Stoiker. — Christentum. — Das christliche Mittelalter. — Verhältnis des Moralsystems zu den Zeitideen. — Die Fiktion des Naturzustandes. — Macchiavelli. — Das Moralgesetz als Zeitidee oder Zeitverhalten. — Neuzeit. — Hobbes. — Helvetius. — Rousseau. — Haller. — Das 18. und 19. Jahrhundert: der Altruismus; die logische Formel desselben: der Begriff „grösstmöglich.“ — Sozialismus; Marx. — Entstehung desselben. — Kommunismus und Sozialismus. — Christlicher Sozialismus. — Nietzsche. — Die sogenannten Sitten. — Duell.

Zweites Buch.

Die rechtlichen Organisationen und die Rechtlichkeit.

- 65—130 **I. Teil.** Der Satz: Das Recht des Stärkeren als Naturgesetz.
- 65—71 Allgemeines: Die Naturwissenschaft und der Mensch.
Worauf es in der Entwicklungslehre ankommt. — Die Perioden der menschlichen Entwicklung. — Bestimmung der Aufgabe.
- 67—69 A. Die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen.
Der wahre Mensch. — Die natürliche Ungleichheit der Individuen. — Die Ungleichheit als Grundlage der Gesellschaft und des Rechtes.
- 69—71 B. Die menschlichen Gemeinschaften, oder Gesellschaft und Staat.
Rechtsursprungstheorien. — Unser Standpunkt als einzig möglich und wahr. — Bestimmung und Einteilung der Aufgabe.
- 72—104 **Erster Abschnitt.** Der Mensch in der Periode der Wildheit und Barbarei.

Seite

- 73—103 **Erstes Hauptstück.** Das Verhalten der Menschen in dieser Periode.
- 72—80 **Erstes Kapitel.** Die Urgesellschaft.
 Die Fiction des Naturzustandes. — Der Satz: der Mensch ein ζῶον πολιτικόν. Die ersten Menschenherden. — Die Entstehung der Gens. — Gens. — Organisation derselben. — Spaltung der einen Gens in mehrere. — Die Phratrie. — Der Stamm. — Innere Organisation desselben. — Stämme. — Stämmekonföderation. — Innere Organisation derselben. — Nation. — Die Familie. — Der Mensch von Anfang an kein monogamisches Tier. — Die erste Eheform. — Blutsverwandtschaft. — Andere Eheformen. — Die Erbschaftsverhältnisse: a) Der Erbe ist die Gentilgenossenschaft, ursprünglich als Ganzes, später individuell durch die gleiche Teilung des Nachgelassenen; b) bloss die agnatische Verwandtschaft des Verstorbenen; c) bloss die Kinder des Verstorbenen.
- 81—162 **Zweites Kapitel.** Der Kampf ums Dasein.
- 82—82 a) Begriff desselben. Darwins und Rolphs Meinungsverschiedenheit über den Kampf ums Dasein. — Ursprung und Herkunft dieses Begriffs. — Die inneren Bestandteile desselben.
- 81—85 b) Der Kampf ums Dasein im Tierreiche. Die Bedeutung der Umgebung für diesen Kampf. — Die individuelle Ungleichheit und der Kampf ums Dasein. — Die drei Arten der Vernichtung des Schwächeren. — Der Kampf ums Dasein innerhalb der Art und unter den verschiedenen Arten; d. h. indirekter und direkter Daseinskampf. — Die Begriffe „schwächer“ und „stärker“.
- 86—89 Der Kampf ums Dasein unter Menschen.
 α) Allgemeines: Die Ansicht von dem naturwissenschaftlichen und soziologischen Kampfe ums Dasein. — β) Der Kampf ums Dasein der menschlichen Individuen: Der Satz „der Mensch ein ζῶον πολιτικόν“ spricht nicht dagegen; Morgans Auffassung des Individuums in der Gens ist irrig. — γ) Der Kampf ums Dasein der menschlichen Gruppen: Bestimmung desselben; die Ursache desselben.
- 91—104 **Zweites Hauptstück.** Das Verhältniss der individuellen oder Gruppen-Menschen zu einander überhaupt.
 Das Verhältniss des Stärkeren zum Schwächeren. — Herde und Gesellschaft. — Gentilgesellschaft.
 Die praktische Folge der natürlichen Ungleichheit der Menschen in den Verhältnissen des Zusammenlebens.
 Das Recht.
- 92—93 Allgemeines. Bestimmung des Verfahrens zur richtigen Lösung des Problems. — Bestimmung der Aufgabe.
- 93—98 a) Das Verhältniss der Gentilgenossen zu einander; d. i. das Gentilprivatrecht.
 Existenz und Existenzrecht. — Herde und Gentilorganisation. — α) Das persönliche Recht. Existenz- und Schutzrecht des Gentilgenossen. — Das Unrecht. — β) Dingliches Recht. Das Eigen-

Seite

- tum des Tierindividuums. — Das Eigentum in der Gentilorganisation. — Gebot und Verbot.
- 98—101 b) Das Verhältnis der Gentes zu einander d. h. das Gentes-(Völker-)Recht. Begriffsbestimmung. — Mutter- und Tochtergens. — Verhältnis derselben zu einander. — Stamm. — Verhältnis der befreundeten Gentes zu einander. — Verhältnis derselben zu fremden Gentes.
- 101—104 c) Begriff des Rechtes in der Gentilorganisation. Die Notwendigkeit aller Ereignisse ausser der Gens. — Die Gesetze der Gentilorganisation. — Gebot und Verbot. — Recht, Unrecht und der allgemeine Wille. — Das Resultat.
- 105—128 **Zweiter Abschnitt.**
 Allgemeines. Die Kultur, die Zivilisation und der Mensch.
- 106—108 Die Kultur und Zivilisation. a) Der Begriff der Kultur. Rousseau und Nietzsche. — Das wesentliche Merkmal der Kultur. — Unfähigkeit derselben das menschliche Wesen zu verändern.
- 108—111 Die Entstehung und Entwicklung der Kultur. Leibnizens Prinzip: „la nature n'agit jamais par saut“. — Wildheit, Barbarei und Zivilisation. — Die Kultur hat das menschliche Wesen nicht verändert. — Kultur und Zivilisation als identisch darstellbar.
- 111—120 Erstes Hauptstück. Die Menschheit unter der Macht der Kultur und Zivilisation.
 Das Resultat des vorigen Kapitels. — Triebfeder und Beweggrund. — Die Kultur als Macht und keine Macht bildet keine Antinomie. — Beweise, dass die Kultur hinsichtlich des menschlichen Wesens keine Macht ist.
- 113—115 **Erstes Kapitel.** Die zivilisierte Gesellschaft.
 Der Staat. Übergang von der Urgesellschaft zum Staate. — Die Merkmale der staatlichen oder politischen Organisation. — Überblick auf die Verfassungsformen. — Die Klassen- und Stände-Entstehung. — Das Familienleben. — Bestimmung der ferneren Aufgabe.
- 115—120 **Zweites Kapitel.** Der Kampf ums Dasein im Staate.
 a) Individuenkampf. Übergang von den Verhältnissen der Gentilorganisation zu denjenigen des Staates. — Die Ansicht von dem aufgehobenen Daseinskampfe der Individuen im Staate. — Widerlegung dieser Ansicht durch die Thatsachen des alltäglichen Lebens. — Das Resultat. — b) Stände- oder Klassenkampf. Bestimmung des Daseinskampfes unter den Klassen. — c) Staatenkampf. Nation und Staat. — Der fertige und werdende Staat. — Das europäische Gleichgewicht. — Das Resultat. — d) Rassenkampf. Die Kontinuität der früheren Zustände. — Das Schicksal des Besiegten. — Feindschaft und Zivilisation bieten dieselben Ereignisse dar.
- 121—128 Zweites Hauptstück. Die Ohnmacht der Kultur hinsichtlich des Menschenwesens, oder die praktische Folge der natürlichen Ungleichheit der Menschen in den Verhältnissen des Zusammenlebens,

Seite

Das Recht. Vorbemerkungen. — Die Humanität. — Das Resultat dieses (des 2.) Abschnitts. — Die Kultur liefert die neuen Waffen zum Kampfe ums Dasein. — Die menschlichen Verhältnisse bleiben immer dieselben. — Das Recht als bloße Form bleibt immer dasselbe, wie in der Gens. — Der Staat ändert nur das Verhältnis des Individuums zum Ganzen. — Der Staat ein Naturprodukt und jene Bestimmung hängt von dem Willen des Stärkeren ab. — Stärker ist die jedesmalige Siegerpartei. — Dieser Prozess ist ewig. — Die auswärtige Politik. — Das Resultat dieser Betrachtungen. — Bestimmung des Rechtes und Unrechtes.

129—168 VI. Resultierender Teil.

Allgemeines. Zusammenfassung des bisher Gewonnenen. — Bestimmung der ferneren Aufgabe.

130—144 Erstes Kapitel. Die Gesellschaft.

130—134 a) Die Entstehung derselben. Die Urgesellschaft und der Staat. — Die Vertragstheorie. — Die wahre Staats-Entstehungsauffassung. — Der Zwang. — Vergleich des Staates mit dem organisierten Körper und dem Zellenaggregate. — Die Gesellschaft als Schutzbündnis. — Kurze Geschichte der Entstehung des Staates durch die Gens. — Widerlegung der Theorien Iherings.

134—138 b) Der Zweck der Gesellschaft. Die Urgesellschaft und der Staat. Die Begriffe „zweckmässig“ und „zweckbewusst“. — Die Herdenentstehung und der Zweck. — Der Zweck des Staates. — Die weiteren Zwecke des Staates. — Das allgemeine Interesse ist ein Phantasiebild. — Klasseninteresse. — Der Staat kann keinen sonstigen allgemeinen Zweck haben ausser dem einen nach aussen zugekehrten. — Widerlegung der üblichen Anschauungen darüber.

138—141 c) Die innere Politik der Gesellschaft. Urgesellschaft und Staat. Der Begriff Gesellschaft. — Die innere Organisation der Gens. — Fernere Geschichte der Organisation. — Staat. — Der Staat als Gewalt stellt nur eine Klasse dar, nicht alle sogenannten Bürger.

142—144 d) Der Begriff der Gesellschaft. Urgesellschaft und Staat. Unterschied der Herde von einer inneren Gesellschaftsorganisation. — Die drei Momente der Begriffe „Gens“ und „Staat“. — Die Vergewaltigten im Begriffe des Staates. — Definition des Staates. — Der Zwang und der Staat. — Widerlegung sonstiger Staatstheorien. — Die juristische Persönlichkeit des Staates.

145—158 Zweites Kapitel. Das Recht.

145—148 a) Der Ursprung des Rechtes. Die herkömmlichen Rechtstheorien. — Verhältnis der tierischen Individuen zu einander. — Verhältnis der Gentilgenossen zu einander. — Das Resultat: Recht und Unrecht. — Widerlegung sonstiger Auffassungen.

148—150 b) Die weitere Geschichte des Rechts. Entwicklung, des Verhältnisses der Gens zu anderen Gentes. — Das Resultat: Recht und Unrecht. — Die vier Punkte, worauf es sowohl im Privats als auch im Völkerrechte ankommt. — Die Zivilisation. — Staat.

Seite

- 150—153 c) Der Zweck im Rechte. Bestimmung der Aufgabe. — Der metaphysische Zweckbegriff. — Zweckmässig und zweckbewusst. — Das Resultat.
- 153—155 d) Der Begriff des Rechtes. Die gewonnenen Punkte. — Formelle und inhaltliche Definition des Rechtes. — Das Verhältnis von Staat und Recht. — Widerlegung sonstiger Auffassungen.
- 155—158 e) Das Rechtsgefühl. Bestimmung der Aufgabe. — Verhältnis des Gefühls zum Gefühlten: α) psychologisch; β) naturwissenschaftlich betrachtet. — Bestimmung des Rechtsgefühls.
- 158—168 **Drittes Kapitel.** Die ewige Gültigkeit des Prinzips: Das Recht des Stärkeren.
Die Frage: warum der Stärkere das Recht bestimmt, ist unsinnig. — Es ist eine Thatsache. — Die Bedeutung jenes Prinzips.
- 160—162 a) Der Fehler der sophistischen Deutung des Prinzips. Die zwei Punkte der sophistischen Theorie. — Widerlegung derselben. — Innerer Widerspruch dieser Theorie. — Der Fehler der sophistischen Auffassung des Staates und des Rechtes. — Das Resultat.
- 162—163 b) Das neue Prinzip „das Recht des Stärkeren.“ Die wichtigsten Punkte, worauf es ankommt. — Das Resultat.
- 163—165 α) Das gesetzgebende Ansehen des Stärkeren. — Die gewöhnliche Auffassung des gesetzgebenden Ansehens. — Widerlegung dieser Auffassung. — Das Resultat. — Die Punkte, worauf es bei der Bestimmung dieses Ansehens ankommt. — Bestimmung des gesetzgebenden Ansehens des Stärkeren. — Das Recht des Stärkeren.
- 166—168 β) Die Rechtlichkeit. Bestimmung des Begriffs. — Ob man legal handeln soll? — Straftheorien. — Die Legalität des Einzelnen und einer Klasse. — Dieser soll nicht legal handeln. — Das Recht des Stärkeren.
- 168 **Viertes Kapitel.** Die sittliche Bedeutung dieser Rechtsauffassung.

Allgemeine Einleitung.

Algebraische Einleitung

Erster Abschnitt.

Das Elend der bisherigen Ethik.

Allgemeines.

Eine jede Wissenschaft dreht sich entweder um ein ihr speziell gehöriges oder um ein zwar auch anderen Wissenschaften gemeinsames aber von einer anderen Seite betrachtetes Objekt. Das bildet den Inhalt einer jeden Wissenschaft, welcher in einem allgemeinen Satze zusammengefasst, die Idee einer betreffenden Wissenschaft ausdrückt. Durch diese Idee nun werden wir bestimmt oder vielmehr bestimmen wir uns selber zu einer derartigen Auffassung der ganzen betreffenden Wissenschaft. Das einzige, worauf es hier ankommt, ist die Stellung, die wir gegenüber dieser Idee einnehmen. Ist sie nämlich a posteriori, d. h. gleichsam aus der ganzen Wissenschaft diesem Begriffe entsprechend d. h. aus der exakten Behandlung derselben abgeleitet, so ist sie, die Idee, eine kritische; wird sie aber vorgefasst, nämlich a priori gebildet und für die Entfaltung der betreffenden Wissenschaft zur Ursache und sogar zum Wegweiser gemacht, so ist sie dogmatisch. Man versinnliche sich dasselbe z. B. durch die feste Idee von der Mechanik oder Chemie etc. etc. und durch die beliebige Idee von der Philosophie.

Nicht nur bestimmen, sondern auch behandeln kann man jede Wissenschaft sowohl kritisch als auch dogmatisch: bestimmt wird sie, wie eben gesagt, durch die Idee; behandelt aber zwar auch durch die Anregung der nach- oder vorgefassten Idee, doch nichtsdestoweniger durch das Hinzutreten auch des jedesmal notwendigen Materials; denn dieses kann sowohl als solches gegeben, d. i. in der Erfahrung ganz gefunden, als auch eingebildet sein. Soll es die Aufgabe der Wissenschaft sein, es mit der objektiven Wahrheit zu thun zu haben, so kann (also auch darf) sie nur kritisch bestimmt und behandelt werden. Ist aber die Idee

von uns selbst a priori, ich meine, durch verschiedenartige Kombinationen und Abstraktionen von allerlei Objekten gebildet und wird sie in der Behandlung desjenigen zum Wegweiser gemacht, was in jener Idee enthalten ist, so ist notwendig das daraus Entstehende nur eine Kunst. Novelle oder Roman nennt man gewöhnlich die Vereinigung des kritischen und dogmatischen Elements; sie entbehren nicht des empirisch, d. h. thatsächlich Gegebenen, mag es der Wirklichkeit oder nur der Möglichkeit nach sein, sie bilden aber dieses Gegebene nach der vorgefassten Idee.

Dieser Unterschied ist absolut, d. i. nur begrifflich; ob die heute sogenannten Wissenschaften von Anfang an dasselbe gewesen sind, das ist hier überhaupt nicht berührt worden. Das ist von dem allgemeinen Gange der menschlichen Natur abhängig: das Gefühlsleben ist immer das frühere;¹⁾ das Denken folgt demselben; demgemäss ist das Objektivbetrachten der Dinge diejenige Entwicklungsstufe, wo die Subjektivität überwunden ist. Gesetzt nun dies, so wird schon dasjenige von vornherein klar, was die Geschichte als eine Entwicklungsthatsache bietet; als eine unveränderlich gebliebene Wissenschaft (d. h. nach der obigen Idee von derselben) hat sie vielleicht nur die Mathematik zu zeigen. Der Dogmatismus ist früher als der Kriticismus; das gilt nicht nur von den einzelnen Wissenschaften innerhalb ihrer Entwicklung, sondern auch von dem allgemeinen Entwicklungsgange der Gesamtheit der geistigen Thätigkeit.

Ist es also unentbehrlich und verlangt der Begriff der Wissenschaft ein nach allen Seiten hin bestimmtes Objekt, welches sogar unter der notwendigen Bedingung stehen soll, dass es objektiv gegeben werde, und schliesst jener Begriff alles Subjektive aus, so ist doch selbstverständlich, dass, wo diese Merkmale fehlen, da je nach der herrschenden Idee entweder die Kunst oder der Roman gesucht werden kann. Dieser letztere ist, wie gesagt, psychologisch das erstere, d. h. nicht als ob der Roman selbst jemals eine Wissenschaft werden wird, sondern indem das wissenschaftliche Objekt, ursprünglich von dem Gefühle geleitet, novellistisch behandelt wird.

Dies bestätigt die Geschichte aller Wissenschaften; und fasst man die Thatsache ins Auge, dass das Gefühl oder Gemüt eine

¹⁾ Hier brauche ich dies kaum weiter zu erörtern; oder sollte ich vielleicht an das Alter der Poesie, der Religion etc. etc. erinnern, welche bekanntlich schon vor der naiven Beobachtung der Dinge entstehen und blühen?

schaffende Thätigkeit ist, dass es also das Untersuchungsobjekt nicht so sein lässt, wie und was es ist, sondern geradezu zwingt, sich nach sich, dem Gefühle, zu richten, ja sich nach seinem, des Gefühls, Wünsche und Verlangen zu verändern und umzubilden¹⁾, so ist es begreiflich, dass selbst jenes Objekt bei jedem Forscher nur nicht dasselbe ist. Den strengen wissenschaftlichen Charakter hat man sich, wie gesagt, z. B. durch die Mathematik zu bilden: ob es sich in der Geometrie um den Raum als solchen oder um den begrenzten Raum handelt, daran lässt sich nicht zweifeln.

Gerade das Entgegengesetzte in dieser Richtung ist dasjenige, was die Philosophie darbietet und die bisherige Ethik, als Wissenschaft gedacht, ist das glänzendste Denkmal der menschlichen Verirrung und des Irrtums. Ich sehe nämlich hier von der Metaphysik, wenn diese überhaupt eine Wissenschaft sein soll, ab²⁾, und indem ich auch das mögliche Verhältnis dieser beiden Wissenschaften zu einander vorläufig ausser Acht lasse, so beschränke ich mich nur auf die Thatsache, dass die Ethik, obgleich sie von Anfang an eine Wissenschaft sein sollte, doch selbst in dem heutigen Zustande ihrer Entwicklung sich noch in der Anfangsperiode aller anderen thatsächlichen Wissenschaften befindend dasjenige Elend zu Tage fördert, welches ich schon in dem Begriffe Dogmatismus, das Kritische aufhebend, dargelegt habe. Ich versuche hier nunmehr dieses Elend der bisherigen Ethik in kurzen Sätzen zu skizzieren.

I. Objektsunbestimmtheit der bisherigen Ethik.

Alles Wissenschaftliche ist kritisch, und es verlangt zweierlei: es soll, einmal, die Idee von einer jeden Wissenschaft a posteriori gebildet, und zweitens in der Behandlung derselben nicht eine beliebige Idee, sondern das objektive Material berücksichtigt werden, d. h. dieses letztere soll die Wissenschaft bestimmen. Wissenschaft ohne ein thatsächliches, nicht-eingebildetes Objekt, hiesse Monstrum; und ist das das Ergebnis der zweiten Folgerung aus der Idee der Wissenschaft überhaupt, so lässt sich doch aus der Idee einer jeden Wissenschaft ableiten, dass wie eine jede Kritik, so auch die Kritik der bisherigen Ethik notwendig unmöglich ist, so lange wir noch

¹⁾ Darüber werde ich ausführlicher in den „Prolegomena“: Einleitung sprechen, eine Schrift, die den ersten Band dieses kritischen Systems der Philosophie bilden wird.

²⁾ Davon wird in einer Grundlegung zur Metaphysik die Rede werden.

kein Mass, d. h. noch nicht jene Idee der Ethik als Wissenschaft besitzen. Doch enthält diese Unmöglichkeit noch gar nichts über den Satz, dass das Lächerliche der beste Prüfstein der Wahrheit ist; wenn Aristophanes und Molière das Elend ihrer Zeit dadurch zu heilen versucht haben, dass sie es nackt auf die Bühne brachten, so ist doch dieser zwingende Beweis der Richtigkeit jenes Satzes augenscheinlich noch keine Kritik des Bestehenden. Nichtsdestoweniger stürzt dieses letztere von selbst um, sobald man, was die bisherige Ethik betrifft, zeigt, dass diese der Verspottung des Gefühls ausgesetzt war, und nur angeblich Wissenschaft, im Grunde als Sklavin des Gemüts und der Laune ohne bestimmtes Objekt herumwandelte. Und hier handelt es sich noch gar nicht um die Aufgabe dieser Ethik: ob Aristoteles oder in unseren Tagen Wundt in der Bestimmung dieser Aufgabe scharfsinniger gewesen ist, — dies zu bestimmen überlasse ich den berühmt gewordenen sogenannten Moralphilosophen. Es kommt hier alles darauf an, zu bestimmen, worauf sich das ethische Prinzip bezieht.

Ich möchte klar sein. Ich ordne die Philosophen je nach ihrem Welterklärungsprinzip in drei Kategorien ein: nämlich in Dualisten, Materialisten und Spiritualisten; diese zwei letzteren sind eigentlich die Artbegriffe des Gattungsbegriffs Monismus je nach der angenommenen Weltsubstanz und stehen im Gegensatz zu dem erst erwähnten Dualismus. Was nun diesen ersteren betrifft, so verstehe ich darunter nicht nur den schroffen Gegensatz zwischen Geist und Materie, sondern auch den dualistischen Materialismus und Spiritualismus. Ja selbst die sogenannten Kritiker, die nur dem Scheine nach von Geist und Materie nichts wissen wollen, zähle ich den Dualisten zu und ich nenne sie gern verschleierte Dualisten. Dass nun in allen diesen Systemen das Hauptgewicht auf den Geist oder die feinere Materie oder den feineren oder entwickelteren Geist fällt, brauche ich kaum besonders hervorzuheben; die Seele im Menschen als dem Ganzen im Kleinen ist das Edlere und sie mag entweder qualitativ oder quantitativ von dem Leibe verschieden sein. Ihre Post- ja auch manchmal Präexistenz wird von allen diesen Philosophen, ja auch in gewissem Sinne von den ältesten griechischen Philosophen theils bewiesen, theils herkömmlich naiv geglaubt. Was aber die Monisten anbelangt, so ist ihnen infolge ihres Weltprinzips auch der Mensch entweder nur Materie oder nur Geist und in beiden Fällen kein ewiges Wesen; entweder geht er mit dem Tode zugrunde und selbst sein kurzjähriger irdi-

scher Aufenthalt hatte keine metaphysische Bestimmung gehabt, oder wenn es der Fall, so verschwindet er, nachdem er für jene metaphysische Entwicklung seinerseits als ein Moment derselben das Seinige, was auch vorherbestimmt war, beigetragen hat.¹⁾

Nun ist die Frage nach dem Objekte der ethischen Bestimmung. Freilich betrifft diese Bestimmung die menschlichen Handlungen und es scheint, dass dasselbe das einzige Objekt ist, worüber alle Philosophen einverstanden sind, obgleich Kant auch dies gern bestreiten möchte. Sehen wir aber davon ab, so sind doch die menschlichen Handlungen nur das äussere Objekt, ich möchte sagen das Mittel, das zu dem eigentlichen Objekte führt, welches mit dem Begriffe Handlung noch gar nicht angedeutet wird. Die Philosophen sollten sich erst darüber klar werden, worauf sich jene Bestimmung der menschlichen Handlungen bezieht. Wird das Verständnis dieses Satzes dadurch erleichtert, dass es so ausgedrückt wird: warum, weswegen werden die Handlungen bestimmt, so soll doch damit keineswegs nach dem Zwecke der Bestimmung gefragt werden, sondern eben nach dem, was diese Bestimmung im letzten Grunde bezweckt, d. h. was wir durch dieselbe, ja auch durch das aufgestellte Ziel, nenne man es auch Zweck oder Ideal, berücksichtigen. Gibt nun der Monist die Antwort darauf mit seiner streng einheitlichen Auffassung des Menschen, so soll doch der Dualist zwischen Seele und Körper unterscheiden: die sittliche Bestimmung betrifft entweder die Seele als solche oder den Menschen in seiner endlichen Existenz, d. h. die Moralität ist entweder Sorge für das Jenseits oder für das Diesseits; beides zugleich ist nicht möglich. Dieser Unterschied ist insofern von grosser Wichtigkeit, als man in der Geschichte der Ethik auch von einer Verweltlichung derselben spricht; d. h. man ist der Meinung, dass dieselbe je nach den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung sich das eine mal auf das Jenseits, das andere mal auf das Diesseits bezogen hat.

Erstens: Unsere Philosophen in ihrer Verlegenheit dürfen uns nicht mit der Antwort kommen, dass wir in jenem Dilemma uns die Unkenntnis zu Schulden kommen lassen, dass jene ethische Be-

¹⁾ Hier ist wegen einer neuen Ansicht von dem Verhältnisse der Ethik zur Weltanschauung die Bemerkung notwendig, dass ich diese in der zweiten Abteilung dieser Grundlegung näher zu berücksichtigen habe. Es ist nämlich hauptsächlich von der Wundtschen Auffassung des Verhältnisses der Ethik und Metaphysik die Rede; diese Ansicht mag hier unberücksichtigt bleiben, die Ethik Wundts aber kann hier unter den monistischen Systemen verstanden werden.

stimmung sich sowohl auf die Seele, als auch auf das irdische Leben bezieht und die Förderung des Diesseits auch die Förderung des Jenseits ist. Kant ist, wie überhaupt, so auch diesbezüglich der scharfe Denker, der sich überall seines Objekts bewusst ist. Legalität ist etwas ganz anderes als Moralität; diese letztere berücksichtigt nur das Noumenon. Ist dies aber nach der Meinung der sonstigen Moralisten unmöglich, und betrachten sie jene zwei Förderungen von einander abhängig, so bleiben sie uns die Angabe des Grundes schuldig, weshalb sie zwischen Sittlichkeit und Recht unterschieden haben. Dieses letztere strebt ja bekanntlich danach, das irdische Leben (ganz gleich in welchem Umfange) in Ordnung zu bringen und zu beglücken; wenn dies aber nicht der Fall ist und das Recht eine bloße Vorstufe für die Moral oder Sittlichkeit bilden soll, so wird doch auch niemals dieses glückliche Leben, als Ideal, erreicht werden, solange das Recht existiert; auf dieses letztere verzichten hiesse aber auf das (irdische) Leben überhaupt verzichten.¹⁾ Das alte Wort: im gesunden Körper wohnt eine gesunde Seele, wenn es überhaupt richtig, kann nur monistisch verstanden werden, was auch notwendig den Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit aufheben sollte.

Zweitens: Wird nun der Mensch dualistisch gefasst und ist das Edlere in ihm von dem Leibe verschieden, mag es qualitativ oder quantitativ sein und also eines anderen Ursprungs als jener, so fragt es sich nach dem Zwecke dieser Verbindung. Sieht der Dualist diesen Zweck in dem bloßen Leben, so weiss er selbst nicht mehr, warum er dem Menschen eine Seele mit sogenanntem Selbstbewusstsein und mit Unsterblichkeit ausgestattet zugeschrieben hat, — Zustände, die er den übrigen Lebewesen etweder gar nicht hat zuerkennen wollen oder nur bloß in einer quantitativen Abstufung in der Entwicklung zuerkannt hat. Ist aber der Mensch thatsächlich so ausgestattet, weil er nicht bloß für dieses kurzzeitige irdische Dasein bestimmt sein soll und richtet sich sogar der Zweck jener Verbindung von Seele und Leib auf das Jenseits des Todes, so versteht sich von selbst, dass sein ethisches Prinzip, insofern es nicht das äussere Verhalten des Menschen regulieren will (Recht), nur auf das erste Glied jener Alternative sich beziehen kann, und also auch soll; sonst fällt die Sitt-

¹⁾ Die ganze vorliegende Schrift erklärt diesen Satz.

lichkeit mit dem Rechte zusammen, was nicht die Meinung unserer Philosophen ist.

Die Lust und das Glück als ethische Prinzipien, mag dieses letztere altruistisch oder egoistisch verstanden werden, ja auch eine Vervollkommnung, sofern sie die endliche Existenz betrifft, können nichts für die angenommene wirkliche Existenz beitragen;¹⁾ und hier ist noch gar nicht davon die Rede, mit welchem Rechte unsere Philosophen ihr Ideal als solches oder solches bestimmt haben. Fassen wir nun die obigen zwei Gründe ins Auge, so ist es selbstverständlich, dass alle Dualisten, sofern sie in ihrem Moralprinzipie das Diesseits berücksichtigen oder vielleicht das Jenseits, aber von dem Diesseits nicht ganz und gar Abschied nehmen können, in der Lösung ihrer Aufgabe sich notwendig die Objektsunbestimmtheit zu Schulden kommen lassen. Dass das irdische Wohl nichts mit der Seele zu schaffen hat, haben nur Kant und das Christentum eingesehen, ja nach dem letzteren ist das Verhältnis der Seele zu dem irdischen Zustande dasjenige, wenn ich mich so ausdrücken darf, des Bandwurms zu dem Leibe. Ist aber unser Moralist ein strenger Monist oder ein nach seinem metaphysischen Verhalten unbekannter Engländer, so begeht er auch eben denselben Fehler der Objektsunbewusstheit, wenn er die Sittlichkeit nicht da beginnen lässt, wo das Recht aufhört,²⁾ d. h. wenn er die Sittlichkeit nicht als die überwundene Stufe des Rechtes ansehen, sondern sie beide d. h. Sittlichkeit und Rechtlichkeit als verschiedene zugleich existierende Dinge annehmen will und zwar in dem Sinne, dass das Sittliche nicht die sogenannte Volkssitte ist, wie z. B. nach der gewöhnlichen Meinung bei den Griechen.³⁾

¹⁾ Dieses Verhältnis kann man sich am lächerlichsten durch das folgende Beispiel denken: Man fasse ins Auge das mögliche Verhältnis eines Missethäters und des von demselben Getroffenen zu einander. Dieser letztere muss entweder seinem Glücksprinzipie (altruistisch) Folge leisten, und also auf sein (verletztes) Recht verzichten oder wenn beide egoistisch handeln müssen, so hat der erstere die Rechtsordnung mit Füßen getreten, und der zweite erreicht sein Glück nur durch das Behaupten seines Rechtes.

²⁾ Ich meine so eine irdische Ordnung ohne Rechtsbestimmung(?), ungefähr wie die Anarchisten es wollen; darüber aber, dass das Sittliche, wenn es existierte, etwas ganz anderes sein sollte als das Rechtliche, siehe man Näheres in der zweiten Abteilung dieser Grundlegung.

³⁾ Hier bemerke ich blos, dass damit die Sittlichkeit auf den sogenannten Anstand reduziert wird, was doch bis heute kein Philosoph zu behaupten sich erlaubt hat.

Die unmittelbare Folge dieser Objektsunbewusstheit aller Moralisten ist, dass die Ethik, als eine angebliche Wissenschaft, an Objektsunbestimmtheit leidet: im Anfang betraf die sittliche Bestimmung das Diesseits; das ist das naive Griechentum. Plato beginnt mit dem Jenseits zu korrespondieren; und Aristoteles? Er ist als Ausgangspunkt der späteren Philosophie sich seines Objekts nicht ganz bewusst; er ist einmal Grieche, das andere mal — Philosoph. Die Stoiker folgen Schritt für Schritt Aristoteles: das *ὁμολογουμένως τῇ ψύσει ζῆν* ist einmal griechisch, das andere mal, mit unserer heutigen Brille gesehen, modern anarchistisch-nihilistisch; sie sind Pantheisten. Epikur kennt nur das Diesseits und die Vorwürfe der modernen philosophischen Köpfe, dass er zwischen edler und niederer Lust unterschieden hat, sind ungerecht, sie sind nicht nach seinem Geschmacke. Für das Christentum existiert nur ein (doppeltes: lust- und schmerzhaftes) Jenseits. Und die modernen Moralisten? Diese sind anfangs eine Mischung von Diesseits und Jenseits, gleich verzichten sie aber auf das Jenseits, Kant kennt wiederum (in der Ethik) nur dieses, bis endlich der Panlogismus alles verschlingt. Ist nun oben gezeigt worden, dass selbst die einzelnen Philosophen kein bestimmtes Objekt angeben können, das mit ihren ethischen Prinzipien durchgängig in Einklang stehe, so ist jetzt als Folge dessen ersichtlich geworden, dass auch die bisherige Ethik im ganzen als eine angebliche Wissenschaft ohne bestimmtes Objekt ist. Ist sie denn eine Wissenschaft?

II. Der novellistische Charakter der bisherigen Ethik.

Doppeltes ist durch die obige Darstellung gewonnen: einmal negativ, dass die Idee von der Wissenschaft überhaupt es verbietet, die bisherige Ethik unter die Wissenschaften zu zählen. Das zweite ist die positive Möglichkeit, sie unter die Idee des Romans und der Novelle zu rubrizieren. Wird diese Möglichkeit nun aber auch durch die innere Konstruktion dieser Ethik analytisch bestätigt, so lässt sich nunmehr sofort aus dieser Wirklichkeit des Novellistischen ihres Charakters dem früher gewonnenen negativen Resultate das entsprechende Positive ableiten: die bisherige Ethik ist, erstens keine Wissenschaft und folglich, zweitens, bleibt sie in ihren Bestimmungsversuchen ergebnislos.

Roman und Novelle ist der konkrete Name der Idee, dass das wirklich (oder in der Phantasie) Gegebene als Material der Behandlung und Bearbeitung sich nach einer vorgefassten Idee

richtet. Diese ist gleichsam auch das sogenannte Ideal oder der Zweck des Romans, dessen Verwirklichung nur so zustande kommen kann, dass das Gegebene auf dem Wege nach jenem umgemodelt und modifiziert, ja ihm angepasst wird. Hier (ebenso auch in der Kunst) kommt alles hauptsächlich auf die Idee an, die im Anfang der betreffenden Behandlung ganz dunkel oder gar nicht angedeutet, im Laufe der Arbeit heller und heller auftaucht und zum Vorschein kommt, bis sie zuletzt fertig und rein hingestellt werde — ein Ereignis, das Menschen täuschen wird, als ob sie, die Idee, von der behandelten Begebenheit resultiert werde.

Dass die bisherige Ethik kein bestimmtes Objekt der Behandlung gehabt hat, — dies ist in der obigen Darstellung skizzenartig gezeigt worden. Diese Thatsache nun, dass jeder Philosoph an ein beliebiges Bestimmungsobjekt greifen kann, ist das erste Merkmal der Idee eines Romans. So wenig Victor Hugo in der Auswahl des Objekts seiner „misérables“ oder Zola in derjenigen des „Rom“ etc. etc. objektiv bestimmt war, so wenig ist auch die ganze Reihe unserer Moralphilosophen von vornherein gehindert, beliebig das Jenseits oder das Diesseits, die Seele oder das irdische Dasein oder beides zugleich oder irgend etwas ins Auge zu fassen. Natürlich ist in beiden Fällen das nötige Material objektiv (es ist ganz gleich, ob in der Phantasie oder thatsächlich) gegeben; dies sind hier in der Ethik die Handlungen, dort in jenen Romanen die geschilderten Begebenheiten und ihre Heroen; aber ebenso wie in den letzteren alles danach strebt, aus den verschiedenen Ereignissen sogenannte sittlich erhabene, d. i. schwärmerische Ideen resultieren zu lassen, welche eigentlich von Anfang an schon der Novellist bestimmt hatte, so auch (ich nehme einen beliebigen Philosophen) in Platons, oder Spinozas, oder Hegels Ethik. Man denke nur daran, dass bei Platon die Idee des an sich Guten (zuletzt auch als Gottheit gedacht) schon fertig war, ehe seine Ethik geschrieben wurde, dass bei den Utilitariern die Idee des Glücks oder der Lust oder der Vervollkommnung schon von vornherein bestimmt ist, dass bei Kant die ganze Tendenz darauf gerichtet ist, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu postulieren, dass zuletzt bei den pantheistisch-evolutionistischen Systemen alles auf die metaphysische Voraussetzung oder selbst auf die vorgefasste, natürlich als Thatsache betrachtete Idee von der Sittlichkeit lossteuert, — man denke also nur daran, um die oben erwähnte Aehnlichkeit gegenwärtig zu haben.

Eines ist nun jetzt möglich: verhält es sich also mit dieser Ethik in Beziehung auf die vorgefasste Idee novellistisch, so ist es von vornherein begreiflich, dass das Hegel'sche Wort von der Philosophie bezüglich der Thatsachen, dass, wenn diese letzteren nicht der angenommenen Erklärungsidee (man nennt sie sehr bescheiden eine Hypothese) sich anpassen lassen, es um so schlimmer um dieselben steht, auch hier in der bisherigen Ethik seine Anwendung findet. So wenig man von einem Roman die objektive Darstellung eines Ereignisses erwarten darf, so wenig ist auch die Ethik imstande, darauf stolz zu sein, dass sie das thatsächlich Gegebene, wenn sie überhaupt dasselbe ins Auge gefasst hat, auch rein, ohne es umzumodeln und zu modificieren, ohne es zu zwingen, sich der angenommenen, d. h. vorgefassten Idee anzupassen, darstellt und benützt. Dies zeigt sich äusserlich darin, dass dieselbe Thatsache von dem einen Moralisten so, von dem anderen aber anders gedeutet wird; der eine sieht in dem menschlichen Handeln das Streben nach Lust, der andere nach Glück, ein dritter nach Vervollkommnung, ja speciell nach sittlicher Vervollkommnung etc. etc. an.

Aber auch innerlich beweist sich jenes Gesagte als richtig, indem man speciell die moralphilosophischen Systeme in ihrer Durchführung und Behandlung analysiert. Um einige dieser Systeme zu berühren, hat Platon in der Handlungsweise des Menschen anfangs den eudämonistischen Zug, bald nachher aber die Annäherung an Gott gefunden — ein Ereignis, was nur dann möglich, wenn das thatsächlich, mit sich selbst gleich, Gegebene jetzt dieser Idee, sodann aber einer anderen angepasst werden soll; und so ist es auch bei diesem Dichterphilosophen. Aristoteles' griechisches Gemüt interpretiert die Handlungen des Menschen ganz anders als er selbst, der grosse Denker. Spinoza, um von allen übrigen und von den theologisierenden Philosophen abzusehen, fasst die effektive Seite dieser Handlungen ins Auge und so verliert er sich in der intellektuellen Liebe zu Gott; Kant, abgesehen von seiner Inkonsequenz in dem kategorischen Imperativ, verwandelt die Handlungen in Gesinnung; und die Epigonen? Diese vollendeten Novellisten sehen nunmehr in den Handlungen des Menschen nicht eine in sich begründete Aeusserungsform des Individuums, sondern eine abgeleitete Uebergangserscheinung, bis Nietzsche dem novellistischen Inhalte auch die entsprechende Form verliehen hat. So wenig der Roman irgend eine objektive Geschichte ist, so wenig enthält die

bisherige Ethik die objektive Darstellung und Bestimmung nur einer Thatsache, d. i. der Handlungen des Menschen. Und doch war es die Absicht, daraus das Sittliche abzuleiten! Die Folge davon ist:

III. Die Ergebnislosigkeit der bisherigen Ethik.

Wo mehrere Kräfte auf einen einzigen Punkt wirken, da wartet man eigentlich auf eine resultierende Kraft und mit Recht, denn es ist ein allgemeines Naturgesetz. Dass ein jeder Roman ebenso wie ein jedes Moralsystem einen eigenen Zweck verfolgt, welcher in der Idee enthalten ist, die Gesamtheit der Romane aber auf keine resultierende Kraft Anspruch erheben kann,¹⁾ ist in der Idee des Romans selbst begründet. Anders aber verhält es sich mit einer Wissenschaft. Hier ist die Idee sowohl als a posteriori gebildeter skizzenartiger Inhalt, wie auch als leitender Endzweck, eine einzige und einheitliche. Dort drehen sich also viele Kräfte um viele Punkte, hier aber viele um einen Punkt: in der Ethik gehen alle nur darauf los, zu bestimmen, was sittlich ist, d. h. das sollte die resultierende Kraft sein.

Es ist ein Doppeltes möglich: entweder wirkt schon diese Kraft oder nicht. Wir fassen hier nicht die Richtigkeit oder Falschheit des Ergebnisses der bisherigen Ethik ins Auge, sondern wir fragen überhaupt, ob so viele Kräfte, die angeblich auf einen bestimmten Punkt gewirkt haben sollen, irgend eine Einheit resultiert haben. Ist es nicht der Fall, so ist es selbstverständlich, dass dem Naturgesetze gemäss nur Eines möglich ist, dass nämlich jene Kräfte thatsächlich nicht auf einen Punkt gewirkt haben; in der bisherigen Ethik aber ist noch ein anderer Ausweg möglich; sie besteht ja nur aus Auswegen! Hier kann nämlich darauf hingewiesen werden, dass diese vielen Kräfte, obgleich sie auf einen Punkt wirken, doch nicht in eine auslaufen können, weil überhaupt nicht alle zusammen wirken, sondern eben die eine spätere in gewissem Sinne das Resultierende der vorangegangenen ist, wie man denn ja auch gewöhnlich die vorangegangenen ethischen Abhandlungen liest, um eine neue zu schreiben.

Beides sagt mit anderen Worten ganz dasselbe. Das erstere führt uns wiederum auf das schon Gesagte zurück: es gibt in der bisherigen Ethik keinen einheitlichen Punkt für die Wirkung der

¹⁾ Dies meine ich in dem Sinne, wenn man nämlich von der angeblichen Veredelung der Sitte, die man von den Romanen erwarten wollte, absieht.

vielen Kräfte; oder: das Objekt der bisherigen Ethik ist unbestimmt, folglich ist sie auch ergebnislos geblieben.

Das zweite erinnert uns an die Macht der seit Jahren die Welt umwandelnden Entwicklung; d. h. hier vergisst man den grossen Unterschied zwischen dem, was wir Entwicklung der Wissenschaften nennen, und dem, was Entwicklung der Novellistik genannt werden kann; klarer ausgesprochen, ist das erstere eine vernünftige, d. h. zweck- und zielbewusste Entwicklung, in der zweiten ist ganz derselbe Vorgang zu finden, der auch in der Entwicklung der organischen Welt überhaupt vorkommt; dort bleibt das Objekt immer dasselbe, hier aber verändert es sich mit der jeweiligen Entwicklung; die Physik, Zoologie, Botanik u. s. w. bleiben während der Entwicklung objektiv immer dieselben; sie erweitern sich methodisch und auch vielleicht inhaltlich oder aber in der Beziehung beschränken sie sich, dass sie sich von dem Mysticismus, von dem Gemüte und Gefühle loslösen, ihr Objekt aber, nachdem es einmal festgestellt wurde, bleibt ewig dasselbe. Anders verhält es sich aber mit der Entwicklung in der organischen Welt; hier ist die Entwicklung geradezu die Vernichtung oder Aufhebung des früheren, und so ist es auch mit dem Roman, oder wenn vielleicht nicht in einem so ausgesprochenen Sinne, so doch, dass der neue Entwicklungszustand des Romans oder der Novellistik immer nur neue Objekte betrachtend mit der neuen Betrachtungsweise zugleich auch das Objekt modifiziert und neuerdings hat er es sogar ganz und gar vernichtet.¹⁾ Wie der Organismus, so hängt auch der Roman von der Zeit, von der Umgebung u. s. w. ab, was bei der Wissenschaft, wie es aus ihrer Idee hervorgeht, niemals der Fall ist.

Was die Ethik betrifft, so ist es sehr leicht, mit einem Beispiele diese novellistische Entwicklung derselben klar zu machen. Ich greife das sogenannte Lustprinzip heraus und man erinnere sich immer des Satzes, dass das Lächerliche der beste Prüfstein der Wahrheit ist. Diese Lustethik nun ist von den conventionellen Einrichtungen der Gesellschaft abhängig, und dies ist der Fall vom Anfang ihrer Entstehung an, welche mit der Entstehung der Ethik als einer angeblichen Wissenschaft überhaupt zusammenfällt, bis heute. Das griechische Altertum kennt nur eine Lust und diese

¹⁾ Man denke daran, wie es sich denn in vielen Romanen heute nicht mehr um Liebeständeleien etc. (d. h. als das eigentliche Objekt) handelt.

ist sittlich. Dass es dem Charakter des Volkes und dem Klima Griechenlands vollständig entsprach, brauche ich kaum besonders hervorzuheben. Der unter dem immer blauen Himmel und in günstiger Temperatur wohnhafte Grieche konnte nicht, also dürfte auch niemals seine natürlichen Neigungen und Triebe als unsittlich betrachten und unterdrücken. Das waren ja die Grundlagen seines Charakters¹⁾ und er musste sogar die nicht vollkommene Ausbildung dieser Triebe als Mangel und menschlichen Fehler bezeichnen und die vollkommenste Entfaltung derselben in höhere Wesen verlegen. Dieses Verhältniss finden wir in ausgesprochener Weise in der Vorstellung der griechischen Götter. Dass nun eben das nämliche Verhältniss zwischen der natürlichen Beschaffenheit, dem Charakter eines Volkes und seinen Göttern, d. i. seinen gewissermassen verkörperten sogenannten sittlichen Idealen, stattfindet, ist selbstverständlich. Man vergleiche nur die heiteren griechischen Götter mit denjenigen des Nordens und des Südens, man denke nur an die Verschiedenheit der Schönheitsidee bei allen Völkerrassen und man wird sich sofort der Wahrheit des Gesagten bewusst.

Doch ist der Mensch bei jeder Sache kraft seiner Reflexions-thätigkeit mit Hülfe der materiellen Verhältnisse der Übertreibung ausgesetzt. Ist nun jenes bestehende Naturverhältniss notwendig bis auf die Spitze getrieben, so schlägt man geradezu den contradictorisch entgegengesetzten Weg ein. Die Vermittelung ist immer nur der letzte Versuch zur Heilung des nunmehr ebenso krankhaft erscheinenden Neuen. Selbst die philosophischen Systeme als Gemütsprodukte bestätigen dasselbe. War nun auch die Lustsucht des Griechen und Römers bis auf die äusserste Spitze getrieben, so waren sie nunmehr vorbereitet, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Dazu half ihnen nicht nur die aus Platon sich fortwährend entwickelnde spätere mystische Philosophie, sondern auch der enthaltsame Orient, wo auch diese Enthaltsamkeit bis auf die Spitze getrieben wurde. Philosophie und Christentum proklamieren nun zu gleicher Zeit die Askese und die Jungfräulichkeit als die höchste Tugend. Aus welchem Grunde? . . . Das Mittelalter betrachtet selbst die Ehe als unsittlich und die neue Zeit schwankt in ihren Meinungen: der katholische Mönch und Priester erlaubt

¹⁾ Man erinnere sich an das Aristotelische Wort: Die Ethik stammt von den *ἔθος* ab.

die Ehe nur als ein notwendiges Übel und der verheiratete protestantische Pastor rühmt nur die Ehe als den einzigen gottgesegneten Stand und verdammt jede jugendliche und jede aus wirtschaftlichen Missverhältnissen entstandene Freiheit. Der Philosoph folgt ihm Schritt für Schritt. Aus welchem Grunde? Man spricht gern über Menschenwürde und Frauenehre! Man lebt nach Kant und an Darwinistischen Tagen und doch definiert man diesen zauberisch durch einen formalen Vertrag geheiligten ehelichen Stand anders, als er in Wahrheit ist, obwohl selbst der heilige von Zwecken durchdrungene Pastor und Philosoph in der That nur die Kant'sche Definition verwirklichen. So bezeichnet man eine konventionelle Thatsache, einen äusseren Vertrag, als Sittlichkeit und man weiss nicht, ob die Zukunft vielleicht das communistische Leben als sittlich betrachten wird.

Dasselbe gilt auch von dem Glücke. Die Antwort auf die Frage, was Glück sei, ist unbestimmt. Sehen wir aber von diesen einzelnen Systemen ab, was hier zu untersuchen nicht meine Aufgabe ist, und werfen wir den Blick auf die Gesamtheit aller Moralsysteme, so ist es ersichtlich geworden, dass ihre Entwicklung novellistisch ist und mit der Entwicklung der wirklichen Wissenschaften, nach der Idee derselben, nichts zu schaffen hat.

So führen denn beide angenommenen Möglichkeiten in Ansehung einer resultierenden Kraft der ethischen Untersuchungen oder Bestimmungen, indem jene beiden widerlegt wurden, unmittelbar zu der Folgerung, dass die bisherige Ethik als Bestimmung der menschlichen Handlung, als eine angebliche Wissenschaft von der Sittlichkeit ergebnislos gewesen ist; dieses Resultat war auch schon damit zugegeben, dass man die Thatsache anerkannt hat, oder anzuerkennen gezwungen wurde, dass in dieser Ethik von einer resultierenden Kraft überhaupt nicht die Rede sein kann. Dasselbe war schon auch damit angegeben, dass wir die Objektsunbestimmtheit und den novellistischen Charakter der bisherigen Ethik angezeigt haben. Trotz jeder Widerlegungsbemühung aller Philosophen, welche ihre Beschäftigung gern auf den Wissenschaftsthron heben möchten, ist es also wahr, dass sie nicht Wissenschaft getrieben haben, dass sie zu keinem endgültigen Resultate gelangt sind, dass also die bisherige Ethik als ein systematisches Ganze ergebnislos geblieben und keine Wissenschaft ist.

IV. Der sittliche Babylonturm und der Moralwirrwarr, oder philosophische, kirchliche und Volksmoral.

Ob es ein Volk gegeben hat und vielleicht noch gibt, das ohne Religion und ohne jedwede d. h. allgemein menschliche¹⁾ und systematische Philosophie ist, das kommt hier absolut nicht in Betracht. Mit dem ursprünglichen Zustande der Völker, ja der Menschheit mag es sich verhalten wie es wolle; genug, dass allgemein angenommen wird, Religion und sodann Philosophie seien in der Entwicklung um der Befriedigung des Gefühls willen entstanden; das Wissen ist die nächste Stufe dieser Entwicklung. Daraus ist ersichtlich, dass ursprünglich alles im Einklang stand, insofern, als alles naturgemäss nur darauf ausgeht, wie ich schon angedeutet habe, das Gefühl zu interpretieren: mit dem biblischen Mythos gesprochen, sprachen alle anfangs nur eine Sprache²⁾ und nur die wirtschaftlichen Verhältnisse und der erfinderische Geist des Menschen sind dasjenige, was die Sprachen-Wirre verursachte. Es handelt sich hier nicht um jene Fabel, doch ist es wahr, dass ganz dieselben Momente die sittliche d. h. Moralverwirrung zustande brachten. Ob die Welterklärung oder überhaupt das Wissen, von der Religion losgelöst, auf eigenem Wege zu Resultaten gelangt, welche mit den Volksvorstellungen nicht in Einklang stehen, ja denen geradezu widersprechen, das ändert weder die Verhältnisse eines Volkes, noch führt es die Verwirrung irgend eines Zustandes herbei.³⁾ Dies verhält sich dem ähnlich, was wir hinsichtlich des

¹⁾ Man denke an die Sprichwörter.

²⁾ Hier soll dies alles bildlich, d. i. im sogenannten ethischen Sinne verstanden werden.

³⁾ Dass ich damit der Meinung bin, die Ideen wirkten niemals auf den Gang der menschlichen Entwicklung ein, versteht sich von selbst. Wenn nun aber Lamprecht in seiner deutschen Geschichte das Gegenteil zu beweisen glaubt, so vergisst er geradezu seine eigene Meinung, dass auch diese Ideen nicht vom Himmel gefallen sind, sondern geradezu aus den jedesmaligen materiellen Zuständen entspringen. Gesetzt nun aber dies, so ist es eine blosse Phrase, zu meinen, dass diese Ideen für die weitere Entwicklung von Bedeutung sind; man kann einfacher sagen: die jedesmaligen materiellen Zustände bestimmen auch schon die fernere Entwicklung. Dies betone ich insofern, als ja mit dieser Teilnahme der Ideen an der Entwicklung die Gefahr vorliegt, zu meinen, dass auch die philosophischen Phantasmata, so z. B. der Kantische Imperativ des Sollens, die Idee der Humanität etc. etc. daran teilgenommen haben mögen, was nicht der Fall ist; vgl. weiter hinten.

kosmischen Systems bemerken können; ob die Erde um die Sonne oder diese um jene sich dreht, ist eine Sache für sich und hat mit der allgemeinen menschlichen Vorstellung nichts zu schaffen.

Jede Religion, mag sie ausgestattet und gestaltet sein, wie sie wolle, ist einfach der Ausdruck des menschlichen Gefühls- und Gemütslebens; und selbst in der vollkommensten Stufe ihrer Entwicklung ist sie im Grunde nur Gemütsinterpretation. Dies gibt uns nun unmittelbar zu verstehen, dass hier gegen das Gefühl der Abhängigkeit als solches kein Widerspruch möglich ist; das Verfahren jeder Religion, ja selbst derjenigen, welche angeblich durch Offenbarung verkündet wird, ist von unten nach oben, d. h. sie hat ihren Ausgangspunkt im Gemüte des Menschen. Ist aber dieses Verfahren umgeändert, d. h. versucht die Religion, ihren Boden, ihr Gebiet verlassend, von der Höhe, in die sie aufgestiegen ist, nun mehr auf den natürlichen Lauf des Menschen einzuwirken, so kommt ein ernster Zwiespalt zustande. Hier handelt es sich nicht mehr um das Gemüt, sondern darum, dass das Objekt, welches von dem Gemüte gleichsam geboren wurde, um ihm zu helfen, nun mehr als ein, wie man sagt, Ideal angesehen wird, wonach der Mensch zu streben hat. Dass dieser Zustand ein späterer ist, dass es nicht aus dem allgemeinen Bedürfnisse hervorgeht, sondern ein specieller Akt der Reflexion, also das Werk eines allerdings durch das ganze Verhalten eines Volkes vorbereiteten Individuums ist und bei demselben alles Mögliche, wie Temperament, Anlage u. s. w. in Betracht kommen, ist selbstverständlich und die Geschichte bezeugt es.

Dasselbe gilt auch von der sogenannten Welterklärung, sobald dieselbe einen umgekehrten Weg gehen will. Dieser besteht darin, dass aus der durch die Denk- und Spekulationskraft construierten Welt selbst der Maasstab abgeleitet wird, wodurch nunmehr der Mensch selbst in seinem ganzen Verhalten umgewandelt werden soll. Bildet nun jener umgekehrte Weg in der Religion die theologische Ethik, so wird hier die sogenannte Moralphilosophie verstanden, mag sie allgemein das Resultat einer Metaphysik oder einer einseitigen Betrachtung des Menschen sein; denn der umgekehrte Weg wird, wie ich schon gezeigt habe, überall insofern gegangen, als die vorgefasste Idee das leitende Prinzip der Bestimmung wird. So entsteht nun der zweite Zwiespalt. Hier mag der Streit stattfinden nicht nur zwischen der philosophisch und der theologisch bestimmten Handlung, sondern auch zwischen diesen beiden und dem thatsächlichen Volksverhalten. Der sittliche

Babylonturm ist nunmehr fertig, und nach der gegebenen Darstellung ist es ersichtlich, dass auch dieser seine Existenz den wachsenden Bedingungen des materiellen Lebens und dem erfinderischen Geiste des Menschen zu verdanken hat.

Das ist die Verwirrung der Moral; jeder geht seinen eigenen Weg, doch jeder befiehlt dem anderen und dabei versteht keiner den anderen. Die Kirche, die Philosophie und das Volk als drei sittliche Verhältnisse oder Zustände stehen einander gegenüber ohne von einander verstanden zu werden: der eine Arbeiter, die Kirche, verlangt ein Holzstück, das Jenseits; der andere Arbeiter, der Philosoph, gibt ihr alles Andere, nur nicht das, was verlangt wurde und verlangt seinerseits von einem dritten, dem Volke, das nämliche zurück, und dieses gibt beiden ein Stück Stein. Das ist eine Tatsache des täglichen Lebens und der Geschichte.

Ziehen wir nun auch die Objektunbestimmtheit der bisherigen Ethik in Betracht, so erweitert sich diese Moralverwirrung in Grenzenlosigkeit. Christus fasst die Sittlichkeit als Vorbereitung auf das Jenseits und Kant stellt sein imperatives Sollen auf und bekämpft jede vorangegangene sittliche Anschauung, selbst die christliche, als heteronomisch, der Egoist polemisiert gegen den Altruisten, beide zugleich treiben ihren Spott über die anderen u. s. w.; indem jeder aus einer Idee gleichsam sein ganzes Moralsystem herausconstruiert, so versteht jeder unter Sittlichkeit etwas besonderes, so dass er den anderen nicht begreifen kann.

Der natürlich gezwungene Mensch ist es, welcher sich fortwährend neubildete und der Geist, der sich nunmehr in dieser Entwicklung gleichsam als etwas Besonderes dachte, hat aus einem natürlichen Menschen etwas anderes, etwa einen höheren Menschen machen wollen; man arbeitete aber eben an einem Babylonturm; ob dieses Resultat sich in dem Kopfe einer Menschengruppe vollzogen hat, oder ob es Thatsache ist, ob der Heilige nur eine Ausgeburt der Kirche und der nach Prinzipien geborene Egoist und das Monstrum der Altruist, er mag gedacht werden, wie man will, und zuletzt, ob das erhabene evolutionistische Ideal ein mögliches oder handgreifbares Ding ist, oder die Verspottung des menschlichen Stolzes darstellt, das alles suche man in der wahren Geschichte der Menschheit zu entdecken; für uns genügt es, zu wissen, dass der Babylonturm noch nicht fertig war, als die Sprachenverwirrung stattgefunden hatte. Mögen die Kirche und die Philosophie gegen einander und gegen das Volksverhalten behaupten, was überhaupt möglich,

das Volksverhalten, d. h. das Menschenbedürfnis behauptet auch das Seine gegen jene beiden. Dies heisst der sittliche Babylonturm und die Moralverwirrung. Keiner ist im Stande, den anderen zu verstehen. Ja, mögen alle Menschen kirchliche oder philosophische Moralisten werden, so wird doch alsbald die schönste Moralverwirrung stattfinden, dass nunmehr unsere Moralisten nicht einmal sich selbst verstehen werden, indem von ihrer Natur heraus eine andere Moral gepredigt werden wird, als diejenige, welche ihr Mund ausspricht.

Das ist das Verhältnis der bisherigen Ethik zu dem tatsächlichen Verhalten des Menschen.¹⁾

*

Nach der Idee der Wissenschaft überhaupt ist also der Fehler der bisherigen Ethik ein doppelter: einmal ist das Objekt ihrer Bestimmungen unbestimmt und zweitens wird mit der Zweckunbestimmtheit und der Unklarheit über die Begriffe: Recht und Ethik (oder Moral oder Sittlichkeit als synonym) von vornherein auch die Möglichkeit gegeben, nach dem dogmatisch genannten Verfahren die Idee der Sittlichkeit verschiedentlich vorherzufassen und nun sie den Menschen als Ideal vorzuhalten, d. h. umgekehrt die menschlichen Verhältnisse jener Idee anpassen zu wollen. Das ist eben auch das eigentliche Elend dieser unethischen Ethik; jeder Philosoph (wie auch die Kirche ihrerseits) wird von einem besonderen Ideale begeistert, welches nur angeblich von den in Wirklichkeit menschlichen Verhältnissen und dem Laufe der Dinge abstrahiert, in der That von dem Philosophen (oder der Kirche) den Menschen oder der Menschheit als göttliches Modell vorgehalten wird; nun aber verlässt auch diese letztere ihrerseits, wie die Geschichte zeigt und ich noch zu erörtern habe, ihren notwendigen, natürlichen Weg nicht; sie wird, ohne sich um solche Ideale zu kümmern, von den jedesmaligen materiellen Verhältnissen getrieben; — so kommt es denn, dass einerseits die bisherigen ethischen Untersuchungen wertlos und die sogenannten ethischen Bestimmungen, weil Phantastereien, resultatlos bleiben, andererseits aber auch jener Moralwirrwarr zustande kommt, der im vorigen Abschnitte geschildert wurde.

Die Abschaffung dieses Elends der Ethik ist nur möglich, wenn die Ethik sich nach den gegebenen Thatsachen richtet, ohne

¹⁾ Über dieses natürliche Verhalten des Menschen vgl. man weiter hinten.

durch eine vorgefasste Idee sie zu beschmutzen. Dieser Vorgang, der eigentlich der Tod einer jeden Ethik ist, verheisst ihr endlich auch die wahre wissenschaftliche Würde, und dabei kommt es, wie gesagt, überhaupt nicht darauf an, ob die bisherigen Moralphantastereien, die Ideale etc. etc. gerettet werden können oder nicht.

Ich mache hier den Übergang zur künftigen Ethik damit, dass ich erst in aller Kürze noch Einiges darüber hinzufüge, wie die vorliegende Grundlegung ihre Untersuchungen unternimmt und wie sie auch ihre Aufgabe näher bestimmt haben möchte.

Zweiter Abschnitt.

Übergang zu der künftigen Ethik.

I. Das einzig richtige Verfahren zur Lösung des Problems.

Die Willkürlichkeit des Verfahrens der bisherigen Ethik nach langem Herumwälzen zum Zwecke der sogenannten moralischen Bestimmung des Menschen hatte sich schliesslich damit ein Ende vorbereitet, dass man zuletzt auf den Gedanken gekommen ist, man habe es hier mit einer gegebenen Thatsache zu thun. Man meint nämlich neuerdings, dass das Sittliche eine Thatsache ist und man glaubt es in dem jedesmaligen Verhalten der Menschen und in den sogenannten Urteilen über Gut und Böse (eventuell schlecht) zu finden. Dass dieses Verfahren, als die letzte Verlegenheit und der einzig mögliche Ausweg, wodurch die Ethik sich vor den hie und da schon hörbar gewordenen Angriffen zu retten glaubt, wiederum nur eine blosse, ja grobe und unbegründete Voraussetzung bildet, zeigt das ganze vorliegende Werk und ich werde auch in der zweiten Abteilung desselben darauf zurückkommen. Vorläufig können wir uns gegen diese Ethiker mit der Frage begnügen, mit welchem Maasse sie das Urteil des gewöhnlichen Menschen (ich meine es im Gegensatz zu den raffinierten Philosophen) je nach dem Gebrauche des Wortes „gut“ oder „schön“ als ethisches und ästhetisches bezeichnen und daraus sodann eine Ethik mit diesem oder jenem Zwecke und Ideale machen? Wäre nämlich dieser Unterschied etwa ein blosser grammatischer Unterschied, d. h. ein solcher, dass das nämliche Geschmacksurteil das eine Mal hinsichtlich der Form der Sache, das andere Mal hinsichtlich der Einwirkung derselben auf das Nervensystem betrachtet wird, so hätte es keinen Streit hervorrufen können: denn es weiss jeder, dass man (ich spreche nur nicht von den Philosophen) im gewöhnlichen Leben immer einen Vorgang gut, einen andern schlecht nennt, wie man sonst auch die eine Landschaft schön, die andere hässlich zu

nennen pflegt. Dies ist eine Thatsache, die man nicht bestreiten kann, ohne sich der Blind- und Taubheit schuldig zu machen. In Frage steht der Philosoph, der auf das Urteil „gut“ und „böse“ einen besonderen Wert legt und darüber ein dickes Buch schreibt.

Dass nun der Philosoph unter jener Thatsache ganz willkürlich (vielleicht auch sich dessen unbewusst) nur sein Phantasiebild, „den ethischen Wert“, sich verstecken lässt, welches er so dann herauszulesen bemüht ist, versteht sich von selbst und es wird noch im Laufe dieser Abhandlung (besonders in der zweiten Abteilung) erklärt werden. Hier genügt es, mit Vorhererwähnung eines Satzes der vorliegenden Abteilung zu bemerken, dass in diesem Falle der Fehler darin liegt, dass unsere Philosophen im Grunde (ohne sich dessen bewusst zu sein) „mit der rot-christlichen Laterne der Sittlichkeit an der Hand“, „bis in die dunkelsten Geheimnisse z. B. des Griechentums“ (wie überhaupt der Völker) hineindringen und nun „—gleichsam als Sitten-Zauberkünstler— das ganze hellenische (wie aller Völker-) Leben je nach seinen eigenen Farben mehr oder weniger (sittlich-, ethisch-) rot“ sehen.

Anfang gut, Ende gut ist der Wahlspruch dieser Grundlegung, nicht umgekehrt, und nun ist mein Verfahren dasjenige, was ich wahrscheinlich nicht oft genug als das voraussetzungslose bezeichnet habe. Doch nichtsdestoweniger habe ich auch zwei Voraussetzungen, wenn man (irgend ein Pedant) sie so nennen möchte; das sind: die Wahrheit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre¹⁾ und die Wahrheit der Geschichte, aber nicht mit jener roten Laterne, sondern ohne Brille mit gesunden Augen untersucht.

Was die erstere anbetrifft, so wird sich in der ganzen Abhandlung zeigen, wo und wie ich die Naturwissenschaft zu Rat ziehen werde. Um kurz die Sache zu erwähnen, handelt es sich um die Constatierung der Naturgesetze, welche wegen der Annahme der Continuität aller Wesen und Erscheinungen notwendig auch nur als allgemein gültig gedacht werden können. Es lässt sich hier darüber nichts mehr sagen.

¹⁾ Ich mache wiederum darauf aufmerksam: das Wort soll ohne jeden ethischen Hintergrund verstanden werden: Vervollkommnung und Fortschritt sind der Naturwissenschaft unbekannte Worte.

Noch einige Worte für die Geschichtsbetrachtung.

Wenn es ein Jahrhundert gegeben hat, welches die besondere Benennung „historisches“ verdiente, so ist das bekanntlich das endende 19. Jahrhundert. Dies meine ich aber in dem Sinne, als hier nicht nur auf die Geschichte eine besondere Bedeutung gelegt wurde, sondern auch, ja besonders als hier schliesslich auch die wahren treibenden Motive der ganzen geschichtlichen Bewegung ins Bewusstsein getreten sind. Was dieses letztere Moment anbetrifft, so ist es allerdings richtig, dass es noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts üblich war und sogar noch heute üblich ist, in der Geschichte zur Verwirklichung gelangende Ideen zu erblicken, aber die wahre Erklärung der Vorgänge durch die materielle Lage der Völker ist eine derartig tiefgreifende und auf jedem Blatte der Geschichte bethätigte Wahrheit, dass man dieselbe trotz der noch mancherlei Protesterhebung ihr gegenüber geradezu als eine Errungenschaft der alten und die beste Erbschaft für die neue Generation des endenden Jahrhunderts betrachten kann.

Ich habe mich hier nicht in kurzen Sätzen herumzuquälen, um die Richtigkeit dieser sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung insbesondere zu beweisen; es sollen sich diejenigen quälen, welche sie bestreiten, um die Unrichtigkeit derselben klarzulegen. Für mich genügt es zu sagen, jede Anwendung derselben ist zugleich ihre Bestätigung, und das ganze vorliegende Werk (seiner Natur nach besonders in dem zweiten Buche dieser Abteilung) trägt das Seine dazu bei. Nicht nur das Recht, weit entfernt, einen festen, heiligen Begriff zu haben, ist den jedesmaligen materiellen Verhältnissen entsprechend und entsteht und geht unter durch Kampf, bedingt durch die wirtschaftliche Lage der Klassen oder der Völker; sondern selbst die sogenannten sittlichen Ideen, so insbesondere die Humanität und die fortschreitende Vervollkommnung, wie man gewöhnlich annimmt, sind nicht absolut vorhanden, und was die Philosophen in ihren Studierstuben als Humanität bezeichnet haben, ist das notwendige Product nicht einer Einwirkung auf den guten Willen des Menschen, sondern materieller Verhältnisse: und die Vervollkommnung, weit entfernt, die philosophische Bedeutung zu haben, ist ein blosses Wort und der damit bezeichnete Zustand stellt die nämliche ursprüngliche Lage des Menschen dar, nur dass diese letztere durch den Hand in Hand mit den materiellen

Verhältnissen in Raffinement zunehmenden Geist eine besondere (eben raffiniertere) Form angenommen hat.¹⁾

Wie gesagt, kann es nicht meine Aufgabe sein, mich hier auf die Begründung der Richtigkeit dieser Geschichtsauffassung einzulassen. Für den gesunden Menschenverstand bildet sie schon eine Wahrheit an sich und für mich besonders ist sie das Mittel zur richtigen Lösung des sogenannten ethischen Problems. Ich füge hier bloß noch Einiges über das eigentliche Verfahren, das will sagen, die nähere Bestimmung seiner Aufgabe hinzu.

II. Die Aufgabe der Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Ethik.

Dem bisher Besprochenen gemäss ist es nun die nächste Aufgabe dieser Grundlegung zu der wissenschaftlichen Ethik, den Menschen, welcher die Naturwissenschaft (nicht die Theologie und die sonstige Philosophie) uns überliefert, in seinen Eigenschaften und seinem geschichtlichen Leben zu untersuchen. Doch ist diese Aufgabe nicht so allgemein aufzufassen. Wenn man von Ethik spricht, so kommen ganz allgemein gesprochen die menschlichen Beziehungen in Betracht. Diese sind aber bekanntlich bis jetzt unter den zwei Namen Legalität oder Rechtlichkeit und Moralität oder Sittlichkeit betrachtet worden. Somit wird nun die Aufgabe sein, den Menschen bezüglich dieser Verhältnisse zu berücksichtigen. Dies soll aber, wie nunmehr nach dem bisher Gesprochenen selbstverständlich, nicht so verstanden werden, als ob auch hier die menschlichen Beziehungen als rechtlich und moralisch vorausgesetzt und sodann versuchsweise nur näher bestimmt werden, sondern es wird hier auch erst untersucht, ob überhaupt solche Verhältnisse existieren. Nur wenn sie in Wirklichkeit vorhanden, folgt auch die Bestimmung ihrer Art.

So zerfällt schon von vornherein die Aufgabe in zwei Teile; Legalität und Moralität sind die zwei Schlagwörter dafür, und ich unterziehe mich nunmehr der Besprechung meiner Aufgabe.²⁾

¹⁾ Ich möchte hier kurz bemerken, dass, wenn man geradezu an Idealkrankheit leidet, und die Aufstellung eines solchen nötig hat, man am vernünftigsten (und also nicht phantastisch) sprechen wird, wenn man sagt, dass das Ideal die Entwicklung, d. h. die Differenzierung und Complicierung der Denktätigkeit ist.

²⁾ Dass ich in der Behandlung der einzelnen Abteilungen (dem Scheine nach) einen andern Weg gehe als den ich hier eben angegeben habe, kann dem

Doch zuerst noch einige Worte über einen von mir erwarteten Vorwurf des Unidealismus.

III. Das Staatsideal oder das Ideal überhaupt.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung in der modernen Welt, dass man inmitten aller Realität immer und immer wieder die Idealität im Munde führt. Man darf sagen, dass man sich nicht darüber klar werden will, dass das erwünschte So- oder So-sein-sollen unmittelbar die Bestrebung verrät, diese vorhandene Realität und alleinige Möglichkeit zu ändern, geradezu auf den Kopf zu stellen, oder richtiger gesagt, durch etwas anderes zu ersetzen. Dass eine Erde ohne Krankheiten ein Ideal sein kann, welches man sich hätte wünschen können, möchte man vielleicht nicht in Abrede stellen. Dass sie aber auch niemals existiert hat und niemals existieren wird, ist ebenso in der Natur der Sache begründet und absolut notwendig, wie die Unmöglichkeit der Verwirklichung aller Ideale überhaupt. Es ist nicht unpassend, diese Ideale geradezu als das Bestreben zu bestimmen, sich selbst zu täuschen.

Hier handelt es sich nicht um alle sogenannten sittlichen Ideale, sondern es ist zunächst nur von einem Staatsideale, oder dem Idealstaate die Rede. Es gehört nicht hieher, diese in der Geschichte gleichsam als Gedankenblitze oder auch, wie man es nennen könnte, schöne Einfälle vorkommenden Ideale heranzuziehen und zu widerlegen oder vielleicht zu verteidigen; das ganze vorliegende Werk gibt es deutlich zu verstehen, dass sie nur Hirngespinnste sein können; sie beruhen ja alle auf einer falschen Auffassung der zu bestimmenden Aufgabe, welche notwendig die Verirrung veranlasst: wie bekannt, kann auf einer unsicheren Grundlage auch nur ein ähnliches Gebäude angefertigt werden.

Plato ist der erste gewesen, welcher den Plan eines Idealstaates entworfen hatte,¹⁾ und das Mittelalter, bekanntlich hauptsächlich von More vertreten, strebte danach, Tausende von Uto-

verständigen Leser nicht auffallen; denn ich habe meinem Materiale und meinem Resultate in seiner Darstellung nur eine leichtere methodische Anordnung gegeben.

¹⁾ Es ist nicht meine Aufgabe, hier auch die Gründe anzugeben, wie er dazu gekommen war; man vgl. Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat. Basel 1891; Dümmler gibt aber nur an, wie dieser Staat begrifflich vorbereitet war, aber nicht auch die wirtschaftlichen Verhältnisse dieser Zeit.

prien zu reproducieren. Nun hat die moderne Zeit zwar in dem Bestreben, sich des Wirklichen, des thatsächlich Vorhandenen und auch Möglichen zu bemächtigen, es vermieden — ich spreche im allgemeinen — solche Idealstaaten zu entwerfen, sie wird aber noch immer nicht auch der sogenannten Ideale satt und man ist sogar der Meinung, dass derjenige, welcher kein Ideal besitzt, nichts für die Menschheit taugt; als ob der Dienst für die Menschheit (und diese „allgemeine Menschheit“ ist auch eine Träumerei) von einer niemals zu verwirklichenden (wegen der Natur der Sache selbst, wie es aus diesem Werke hervorgeht) Schwärmerei abhängt und als ob die Schar der geschichtlichen Utopisten und sonstigen Idealisten für die Menschheit das geringste geleistet hätte! Ihre Phantastereien bleiben nur in Büchern verborgen (als ein Teil der sogenannten grossen Kultur) und die Menschheit — geht ruhig ihren eigenen Weg, d. h. entwickelt sich nach inneren (Natur-) Gesetzen, ohne sich um jene Hirngespinnste zu kümmern.

Das ist nun aber auch die Ursache des Fehlers, welchem jene Ideale eben ihre Existenz zu verdanken haben. Alle Utopien beruhen auf einer Verkennung des Wesens der Menschheit, welches nur mit der Entwicklungslehre klar ans Tageslicht getreten ist. Halten wir nun diesen Fehler bis dahin für notwendig und sodann für psychologisch erklärlich (als Beschränktheit der früheren Anschauungen und also als Bedürfnis nach ähnlichen Idealen) so tritt sofort der zweite auf, dass sich diese Utopisten und Idealisten nicht dessen bewusst sind, dass ein jeder Idealstaat, ja überhaupt jedes Ideal als ein angebliches Ziel der ganzen Bewegung und Entwicklung, wie man es annimmt und annehmen muss, eben auch die Aufhebung dieser Entwicklung sein kann und thatsächlich ist. Denn mit dem erreichten Ziele oder Ideale (ganz gleich wann) würde notwendig die Ruhe und der Stillstand eintreten. Bei diesem Punkte denkt man aber überhaupt nicht daran, dass dies unmöglich ist, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil damit eben nur danach getrachtet wird, das Naturgesetz der ewigen Entwicklung ausser Kraft zu setzen, was nur ein Einfall eines Irrsinnigen sein kann. Wer z. B. die Sozialdemokratie (oder auch den Anarchismus) als ein Ideal, als ein wünschenswertes und zu erstrebendes Ziel der Staatsordnung und der Menschheit auffasst, der stellt eben nur eine Utopie auf, welche keine Wahrheit enthalten kann und räumt derselben

somit nur in seinem Kopfe einen Existenzplatz ein. Als ein Stadium der ewigen planlosen Entwicklung (es ist ja auch die Sozialdemokratie nicht absichtlich entstanden), d. h. als ein momentaner Sieg einer bestimmten Klasse über die übrigen in der ewigen absoluten Herrschaft des (Klassen-) Daseinskampfes angenommen, wird sie vielleicht Platz greifen und sich verwirklichen. Sie wird sich aber danach nur einer positiven, d. h. in dem ununterbrochenen Ringen der Klassen um die Herrschaft, bestimmten Existenz erfreuen; kurzlebig, wie alle Ereignisse überhaupt, wird sie von einer neuen Entwicklungstendenz verdrängt und vernichtet werden. (Ich erinnere hier auch daran, wie verschiedentlich Monarchien innerhalb der Demokratien, ja Ochlokratien entstanden sind.)

Der Grund dieser Erscheinung ist einfach dadurch gegeben, dass ein jeder staatlicher Zustand auf einer inneren Ordnung der Verhältnisse beruht, und ihre Bestimmung hängt also von der richtigen Lösung der Frage ab, wie diese Ordnung herbeigeführt wird.

Das vorliegende Werk zeigt nun, dass auch der andere grosse Fehler der bisherigen Untersuchungen über Staat und Recht darin liegt, dass man eine Ordnung an und für sich, oder was dasselbe, ein Recht an und für sich angenommen hat. Dies ist der Fall, nicht nur wenn man die Meinung hegt, dass das Recht von vornherein da ist und der Staat in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien eben danach strebt, es zu verwirklichen, sondern das Recht existiert an und für sich auch in dem Falle, dass man die sonst zur Hälfte geschichtlichere Anschauung vertritt, dass das Recht zwar Product des Staates ist, dieser letztere aber, wie man meint, sich in der Art fortentwickelt, dass das absolute Recht erreicht werde. Man ist sich in diesem Punkte nicht darüber klar, dass man damit eben nur dasselbe angenommen hat, was man eigentlich bekämpfen wollte; denn was ist denn sonst jenes wirkliche oder absolute Recht als eben nur das Recht an sich?

Doch wird darauf das Ideal begründet und fallen die Prämissen, so fallen bekanntlich auch die Schlüsse von selbst. Die vorliegende Schrift zeigt, dass, so wenig ein Recht an und für sich existiert und existieren kann, so wenig auch der Staat jemals eine fertige, für die Ewigkeit bestimmte Form annehmen und der Entwicklung und dem Kampfe ums Dasein ein Ende gemacht werden kann.

Es ist des Denkers Aufgabe, nicht einfach seine irgendwie vorgefassten Meinungen zu behaupten und zu sagen, „es soll so sein“, sondern es muss erst untersucht werden, ob es dem Menschen von Natur aus überhaupt gegeben ist, so zu sein. Kurz lassen sich die Fehler aller bisherigen Untersuchungen über Staat und Recht dahin aussprechen, dass sie nur angeblich die Thatsachen berücksichtigen, in der That aber kommen sie nur dadurch zustande, dass die späteren nur die Fortsetzung und eine weitere Bearbeitung der Anschauungen früherer Untersuchungen darbieten. Nicht nur die metaphysischen Luftschlösser der bisherigen Philosophie, sondern auch die sogenannten ethischen und politisch-rechtlichen Monumentalbaue bilden nur eine Reihe von Gedankenmomenten, welche sich aus einander entwickeln lassen, was notwendig auch die logische Bedingtheit der Ideale von einander veranlasst. Jeder weiss es wohl, doch will es keiner zum Wegweiser seiner Untersuchungen machen, dass Begriffe sich sehr leicht bearbeiten lassen, als blosser Gedanken und logische Operationen aber immer nur solche bleiben, ohne sich jemals zu verwirklichen, wenn sie praktische Momente darstellen. Die biblischen Theologen haben geglaubt, dass sie Kraft eines Satzes die Erde in Stillstand setzen und die Sonne sich bewegen lassen könnten und die Philosophen? — diese grossen Denker öffnen von jeher Ideal-Kanäle, um den Lauf der Menschheit anders wohin zu lenken. Beide grosse Unternehmer! Die Natur soll auf den Kopf gestellt werden!

Das ist die Leistung und der Dienst dieser Idealisten für die Menschheit. Arme Geisterseher und Träumer! Inmitten eines sanften Schlafes träumen die Säuglinge von der süssen Mutterbrust und bewegen sofort die zarten Lippchen, als ob sie wirklich saugen. Die Idealisten täuschen nur sich selbst, die Natur selbst aber wird von ihnen nicht getäuscht; ihre Romane werden vielleicht von einzelnen Individuen gelesen, die Menschheit aber oder der Mensch als solcher lacht über sie und verspottet sie, indem beide ihren eigenen Weg ruhig weiter gehen. Jene bilden sich nach Gutdünken einen beliebigen Begriff von dem Menschen und nun arbeiten sie darauf weiter los; sie sehen entweder gar nicht, was thatsächlich vor sich geht, oder, wenn sie es sehen, so sagen sie doch getrost, es sollte anders sein. Die Naturnotwendigkeit, ein altrenommiertes Wort, begreift im Grunde keiner von ihnen.

Das sind, kurz und aphoristisch erwähnt, die Fehler der bis-

herigen zunächst politisch-rechtlichen Untersuchungen. Aber aus falschen Prämissen folgen notwendig immer nur falsche Schlüsse; doch wollen unsere Idealisten nichts davon wissen; genug, dass sie Idealisten bleiben. Ich will ihnen diese kleine Freude gönnen; kleine Kinder, die sich mit einer kleinen Schmeichelei begnügen! und vielleicht wäre es ein Glück, wenn alle Menschen solche Kinder hätten sein können!

Anders verhält es sich aber in der That. Die unaufhörliche Fortentwicklung und die neuen Entdeckungen der Naturwissenschaft arbeiten geradezu darauf los, jene kindische, glückliche Naivität zu zerstören. Es steht nicht mehr einem jeden — freilich von dem Einsichtsvollen gesprochen — frei, sich von der Menschheit oder dem Menschen einen beliebigen Begriff zu bilden, sondern dieser Begriff ist für den Denker nunmehr fertig da und eine jede gesunde Untersuchung bricht notwendig mit dem Alten und beginnt von Anfang an. Dies ist sozusagen eine handgreifliche Wahrheit, und diese setzt nunmehr, wie in dieser Schrift ausgeführt wird, nicht nur an die Stelle der göttlichen Gerechtigkeit und des Rechtes an und für sich das Recht als den Willen des im Daseinskampfe jedesmaligen Stärkeren, sondern hebt auch ganz und gar die herkömmliche und altrenommierte Heuchelei der Sittlichkeit auf.

Arme Menschheit, die von Millionen von Idealen betäubt wird! Das ist ihr Schicksal! Das ewige Ringen nach der Herrschaft, der ewige Kampf ums Dasein, in dem der Stärkere den Schwächeren in irgend einer Form vernichtet, — dies hat sich als der unendliche Prozess der Natur, ich möchte sagen, als das natürliche Ideal der Menschheit herausgestellt.

Was liegt mir daran, wenn ich als ein krasser Unidealist, als ein Mensch ohne Ideal bezeichnet werde? Wer Augen um zu sehen, und Ohren um zu hören hat, der sieht und hört es. Hat denn die Verurteilung Galileis die von ihm gepredigten Wahrheiten geändert? Was nützt es, wenn man als Unidealist bezeichnet wird? Was hat der Name Idealismus mit dem Laufe der Dinge zu thun?

Die Hofherren sehen den Wahnsinn des Herrschers und sind so vorsichtig, es zu verheimlichen, als ob der Herrscher damit geheilt werde! Hofbeamte sind auch alle Idealisten, welche durch ein politisch-rechtliches Ideal die um eine neue Herrschaft ringende Menschheit unterdrücken und an dem Überlieferten halten, oder sie auf einen phantastischen Weg lenken wollen; als ob es auch in

der Wirklichkeit so vor sich gehen könnte! als ob die Menschheit trotz jener Verheimlichung von den Thaten des Herrschers nicht auf seinen Geisteszustand schliesse und für die Verbesserung der Sache sorgte!

Was nun mich anbetrifft, so möchte ich, wenn jene Heuchelei Idealismus heisst, überhaupt nicht Idealist genannt werden; ich bin es ja auch nicht. Mein Idealismus ist der Idealismus der Menschheit und der Natur, nicht derjenige der Büchernager: d. i. die Nicht-Existenz jeglichen Ideals und der unaufhörliche und ewig gleiche natürliche Lauf der Dinge, das ewige Ringen um die Herrschaft über die Uebrigen, die ewige Unruhe, der ewige Fluss und der unaufhörliche Kampf ums Dasein. Nur dies kennt die Menschheit und nur dies kann auch das Ideal der Menschheit genannt werden (wenn man für dieses Wort gerade eine Vorliebe hat), wie es die vorliegende Schrift deutlich beweist.

The first of these is the fact that the United States is a young nation. It is only about 150 years old, and its history is therefore a history of rapid growth and development. The second fact is that the United States is a large nation. It covers a vast area of land, and its population is one of the largest in the world. The third fact is that the United States is a diverse nation. It is made up of many different peoples, races, and religions, and this diversity has been one of its strengths.

The fourth fact is that the United States is a nation of immigrants. Many of the people who live in the United States today are the descendants of immigrants from other countries. This has helped to make the United States a more tolerant and accepting nation. The fifth fact is that the United States is a nation of pioneers. The people who first settled in the United States were pioneers, and they have left a legacy of courage and adventure. The sixth fact is that the United States is a nation of freedom. The people of the United States have fought hard to win and maintain their freedom, and this has been one of the most important values in their history.

Erstes Buch.

Das Prinzip der Rechtlichkeit,
oder
das Recht des Stärkeren.

Erstes Buch.

Das Prinzip der Rechtlichkeit,

oder

das Recht des Stärkeren.

I. Historischer Teil.

Allgemeines.

Über die Sophistik als die Urheberin des Prinzips: Das Recht des Stärkeren.

Das Zeitalter des höchsten Ruhms Athens mit den sofort danach beginnenden Wirren in ihren äussersten Wechselfällen, ist auch an jene geistige Entwicklung des Hellenentums gebunden, die einerseits zwar die möglichen Stufen der menschlichen Vollendung, andererseits aber doch auch denjenigen Zustand zeigen, welchen die Freunde des von Alters her Gebrachten bitter beklagen müssten. Wir fassen hier zunächst nur die Ausbildung des philosophischen Denkens ins Auge.

Die Sophisten sind nämlich diejenigen, welche hauptsächlich die neue Richtung der hellenischen Wissenschaft, d. i. der Philosophie bestimmen; man hätte sagen dürfen, ihre Bedeutung muss in einer Geschichte der Philosophie gesucht werden. Doch sind ihre Prinzipien der bunte Ausdruck des stillschweigend Angenommenen, teils aber entstehen sie auch neu aus der Zerstörung des Vorhandenen. Berühren nun aus diesem Grunde diese Prinzipien fast alle Lebensgebiete, so ist es klar, dass die Sophisten, anfänglich nur Weisheitslehrer, für das ganze Leben Athens nach allen Seiten hin von Bedeutung gewesen sein mögen. Man darf folgerichtig sagen, sie haben das ganze Gebiet der späteren Geistesthätigkeit bestimmt. Nicht nur Dichter, wie ein Euripides, sondern selbst Sokrates — dieser Urheber des Platonismus, falls nämlich in diesem letzteren das sittliche Moment das vorherrschende ist, — ja auch die Staatsmänner und überhaupt alle Gebildeten dieser Zeit gehen aus der Schule der Sophisten hervor. Hegel, stolz auf seine Philosophie, hat später gesagt, keiner solle zum öffentlichen Amte

zugelassen werden, der nicht mit seiner Philosophie gewissermassen bekannt sei. Die Sophisten hatten es nicht nötig, sich das Nämliche zu wünschen; indem sie durch die Wendung und Richtung, welche sie dem Geiste gegeben hatten, das Hergebrachte von Grund aus modifizierten, ja vernichteten, so fand selbst ohne den ausgesprochenen Willen derselben gerade dasjenige statt, was sich der Philosoph des Absoluten gewünscht hatte. Dieser Wunsch kann sich nur dann verwirklichen, wenn die Bildung — mag sie als Fachbildung oder als allgemein verstanden sein — ein Gemeingut wird. Diesen Vorgang nennt man Aufklärung; die Sophistik ist die griechische Aufklärung.

Damit haben wir nun kurz diejenigen Punkte gewonnen, worauf es bei der Betrachtung der Sophistik ankommt. Die Sophisten sind von Einfluss gewesen: erstens für die Wissenschaft und zweitens als Aufklärer für die allgemeine Bildung, die Sitte und das staatliche Leben der Athener überhaupt. Hier ist es uns nicht darum zu thun, diese Männer vor der Ungunst der Mit- und Nachwelt zu retten; das beste Verteidigungswort für dieselben ist das Wort ihres grossen Feindes und Verspotters, wie wir es noch in einer Richtung später thatsächlich (indirekt) zeigen werden: die Sophisten sind die Ehrenmänner, welche dasjenige offen ausgesprochen haben, was die anderen (hier zunächst die Griechen) schon immer thaten.¹⁾ Thatsächlich lebten schon Alle in Athen, oder allgemeiner in Griechenland der Selbstbefriedigung und nach Willkür; die Sophisten brachten nur das schon vorhandene, aber unmethodische Verfahren zur Erreichung jener Ziele in Regeln; sie lehrten die Rhetorik. Was sie aber, wie man meint, an die Stelle der zerstörten Sitten gebracht haben, nämlich die „Selbstbefriedigung des Individuums in der Betätigung seiner dialektischen Stärke und seiner praktischen Willkür“ — das war schon als solches, nur vielleicht in schlechter Form, vorhanden.

Wie dem nun auch sei, (wir werden darüber noch — freilich indirekt — zu sprechen haben) sind die Sophisten in der Wissenschaft — uns geht ja zunächst nur diese an — auf allen Gebieten thätig gewesen, obwohl sie ursprünglich nur Weisheitslehrer oder genauer Moralprediger sein wollten. Freilich war es ihnen nicht möglich, ein Weltsystem zu entwerfen; aber eben das erkenntnistheoretische Problem, welches sie so nackt dem Auslachen der

¹⁾ M. vgl. Plat. Gorg. 492 d.

kommenden Generation ausgesetzt haben, bildet den wichtigsten Bestandteil einer metaphysischen Untersuchung; indem sie nun dasselbe erschüttert hatten, so zerstörten sie damit auch den Glauben an jene Weltkonstruktionen. Es ist bitter auszusprechen, doch wahr, dass sie für diese Probleme entschieden von grösserer Bedeutung hätten sein können, wenn ihr Nachfolger nicht ein Dichter — Plato — gewesen wäre, der das Wissen, welches jene eben geleugnet haben, einfach, d. h. mit kindlicher Naivität angenommen hat.

Sehen wir aber hier von diesem Probleme ab, so kommt geradezu dasjenige in Betracht, was gleichsam den Schlussstein dieser Abhandlung und das sanctionierende Prinzip der Weltereignisse bildet. Die Sophistik ist die Urheberin des Prinzips: Das Recht des Stärkeren.

Es hatte sich noch keine vorsophistische Philosophie mit der Frage beschäftigt, ob es überhaupt ein sogenanntes Recht gibt und was sein Wesen sein kann. Dieses Problem stand in engster Verbindung mit demjenigen der sogenannten Sittlichkeit, und war diese letztere von den früheren Philosophen einfach angenommen, wie sie vorhanden, oder auch gar nicht in Betracht gezogen, so erwartete auch das Recht oder die Rechtlichkeit dasselbe Schicksal.

Erst die Sophisten Hippias¹⁾ und insbesondere Thasymachos und der Staatsmann Kallikles,²⁾ geleitet durch die bisherige Entwicklung des Geistes und des sittlichen Problems, berühren auch die Frage nach der Rechtlichkeit und gelangen zu dem Resultate, dass das rechtliche Prinzip das Recht des Stärkeren ist und dass die Macht vor dem Rechte geht.

Ob nun die ganze Mit- und Nachwelt wegen jenes Prinzips sich gegen die Sophisten bitter ausgesprochen und gemeint hat, dass dieselben die Sittlichkeit unterwühlen, darauf kommt es, was unseren Zweck anbetrifft, überhaupt nicht an. Halten wir uns also von einem Urteile darüber zurück und betrachten wir nur ihre Lehre, so ist es klar, dass sie nicht einfach zu verurteilen sind, ohne mit ihnen zusammen das ganze Griechentum zu verdammen. Ob das nun aber berechtigt ist oder nicht, das lasse ich dahingestellt sein; meine Aufgabe ist es zunächst die Entstehung und Bedeutung jenes Satzes zu untersuchen. Dies wird der Inhalt der zwei nächsten Kapitel sein.

¹⁾ Plato Protag. 337 d. — M. vgl. Xenoph. Mem. 4, 4, 14.

²⁾ Ueber ihre Persönlichkeit vgl. m. Zeller die Phil. der Gr. 1. II.

Erstes Kapitel.

Die Entstehung des Satzes: Das Recht des Stärkeren.

Die Entwicklung in der Form des Widerspruchs. — Die doppelte Quelle des Satzes: das Recht des Stärkeren.

Es ist ein inneres Bedürfnis des Menschen und zugleich, wie es scheint, ein wichtiger, ja selbst der wichtigste Grund seiner Entwicklung, dass er sich, um einen griechischen Spruch zu gebrauchen, nach der Nacht den Tag, nach der Trunkenheit die Nüchternheit etc. wünscht. Hat nun vielleicht auch die Beobachtung dieser Thatsache Hegel verleitet, den Satz des Widerspruchs zu leugnen, so ist es doch nicht zu bestreiten, dass alles zuletzt in seinem Entgegengesetzten endet. Das ist das obwaltende Gesetz nicht nur in der Geistes-, sondern auch in der allgemeinen Geschichte: logisch betrachtet ist diese letztere weiter nichts, als nur eben die Verkörperung des Widerspruchs in der Entwicklung. Der Materialismus ist das entgegengesetzte Ende des Spiritualismus, oder auch umgekehrt; der Empirismus schlägt zuletzt den Weg des Rationalismus ein, der Pantheismus wird Individualismus etc. Ferner im Reiche des sogenannten sittlichen Gefühls bringt die Unzucht die gänzliche Verzichtleistung und diese umgekehrt jene, der Egoismus den Altruismus und dieser wiederum jenen etc. hervor. Dass auch auf dem Gebiete der Politik, abgesehen von unseren heutigen Zuständen, wo die Monarchien geradezu das Entgegengesetzte einzuschlagen bereit sind, der griechische, spezieller attisch-atheniensische Staat jemals seine Auflösung durch jenen Satz, dass das Recht nichts als nur der Nutzen des Stärkeren ist, (*τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*“ Plat.), hätte herbeiführen können, mag unglaublich scheinen, doch ist es wahr und dies ist eben nur ein Beispiel aus der Fülle der Geschichte für die Bestätigung jenes Gesagten. Jener Satz ist doch auch in litterarischer Beziehung das Entgegengesetzte und zugleich auch die Auflösung eines anderen schon Vorhandenen und Gültigen, von welchem er gleichsam geboren wird.

Was nun diesen Satz: das Recht des Stärkeren anbetrifft, so ist es also ein Doppeltes, was seine Entstehung in der griechischen Aufklärungszeit veranlasst hat. Nach dem oben kurz Angedeuteten ist er einmal die thatsächlich vorhandene, stillschweigend angenommene Folge geradezu des attischen, ja überhaupt des helle-

nischen Staates und des — modern gesprochen — diplomatischen Verkehrs aller griechischen Staaten mit einander, spezieller, des Atheniensischen (und auch Spartanischen) mit den anderen. Zweitens aber ist jener Satz auch die Anwendung der Theorie auf die Praxis, also das Resultat der fortschreitenden philosophischen Spekulation. Das erstere ist politischer Natur, das zweite wissenschaftlicher und jener erwähnte Prozess der Entwicklung lässt sich hier leicht verfolgen.

A. Der Satz: das Recht des Stärkeren

als die Folge des hellenischen, spezieller atheniensischen Staates.

a) Die innere Verfassung.

Der Begriff der Freiheit und Eudämonie. — Der Widerspruch zwischen diesen Begriffen. — Das Gesetz (*νόμος*) als Gewalt (*βία*). — Die individuelle Freiheit: die griechische Menschenfreundschaft und die Sklaverei. — Das Resultat: die Glückseligkeit individuell. — Die gewöhnliche (Volks-)Sittlichkeit. — Die Konsequenzen der Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) oder Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*). — Das Resultat: Macht vor Recht, oder das Recht des Stärkeren.

Der Inbegriff des hellenischen Staates ist die Freiheit, welche als das wichtigste Moment in der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) die Grundlage aller übrigen Bestandteile¹⁾ derselben bildet. Der griechische Staat ist also eben danach bestrebt, diese Glückseligkeit ganz zu verwirklichen und zwar für Alle, welche er in sich schliesst; er ist nicht bloss ein äusseres Rechts- und Verwaltungsinstitut; ausserhalb des Staates (und der Ehe) das sittliche Leben zu bilden und zu entwickeln, ist für die griechische Anschauung unmöglich.²⁾ So ist es denn dem Hellenen nur darum zu thun, dass der Staat nicht auf eine äussere Gewalt, sondern auf die innere Stammesverwandtschaft begründet werde und bekanntlich strebte der Demos, mindestens in den bedeutendsten hellenischen Staaten, nach voller, ja schlechthin unbeschränkter Freiheit; und wenn auch mit dem Umsturze der von der Gens ausgegangenen, patriarchalisch-monarchistischen Staatsformen nicht sofort eine Demokratie erreicht wurde, so haben doch die vorkommenden Zwischenformen des Staatslebens, die Oligarchien und Aristokratien, eine republikanische Verfassung gehabt. Trotz alledem aber beginnt schon hier der Streit und es laufen aus einer und derselben Quelle zwei Ströme,

¹⁾ M. vgl. M. Heinze: der Eudämon. d. griech. Philos. I. Cap. 2 f. 1883.

²⁾ Nägelsbach: Nachhomerische Theologie S. 288.

welche mit dem besten Willen nicht wieder zusammenzubringen sind: einmal ist die Glückseligkeit individuell, aber nicht im modernen, utilitaristischen Sinne allgemein; d. h. sie bezieht sich auf das Individuum (ebenso wie der Staat aus solchen besteht)¹⁾, aber nicht auf die Masse oder den Staat als ein einheitliches Ganzes. Zweitens soll aber trotzdem nach dem Begriffe des hellenischen Staates das Individuum nicht frei sein: im Staate handelt der Grieche nicht aus eigenem Entschluss, „sondern wird schon durch die Geburt, die ihn ohne sein Zuthun in diese Institute (d. h. Staat und Ehe) versetzt, angewiesen, sich einem allgemeinen Gesetze zu unterwerfen“²⁾; und nicht bloss das Vermögen, sondern auch den eigenen Willen soll der Bürger dem Vaterlande opfern; er hat dem allgemeinen Gesetze, aber nicht dem eigenen Ich zu leben³⁾ und nach Euripides ist bekanntlich dies der Grundunterschied des gerechten Mannes von dem Ungerechten, dass der Gerechte nur für die Nächsten geboren ist, der Eigennützte aber, nur für sich selbst tüchtig, für die Stadt (oder den Staat) von gar keinem Nutzen ist.⁴⁾

Diese zwei Momente zu vereinigen und den Widerspruch aufzuheben, ist unmöglich: entweder soll das Individuum nach seiner Glückseligkeit streben und also um derselben willen nach Gutdünken handeln, d. h. frei sein; oder wenn es nicht frei ist, wird der Begriff der Glückseligkeit hinfällig. Das ist die erste Absurdität der staatlichen Einrichtungen und Conventionen, welche man Gesetze nennt, derjenigen Heimat, wo der Satz: das Recht des Stärkeren ausgesprochen wird. Dieser Fehler ist ein innerlicher: das Individuum sollte eine absolute Berechtigung zu freier Entfaltung haben und zugleich auch durch das allgemeine Gesetz dem Ganzen untergeordnet sein. Zieht man aber z. B. den atheniensischen inneren politischen Zustand in Betracht⁵⁾, so ist es selbstverständlich, dass, indem hier einmal der Tyrann, das andere Mal eine kleine Minderheit allen Bürgern, bald danach aber das Volk, vermöge seiner

¹⁾ Plat.

²⁾ Näglsb. S. 264.

³⁾ M. vgl. C. Hermann üb. Gesetz, Gesetzgebung etc. im griechisch. Altertum. — m. s. auch Plat. Krit. 50c—50c.

⁴⁾ Heraklidae 2—5. ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀνὴρ,
ὁ δ' εἰς τὸ ζέσδος λῆμ' ἔχων ἀνειμένον
πόλει τ' ἄχρηστος καὶ συναλλάσσειν βαρὺς,
αὐτῷ δ' ἄριστος.

⁵⁾ M. vgl. Aristot. *Aθην. πολιτ.*

Übermacht den Reichen das sogenannte Gesetz vorschreibt und zwar ohne deren Einwilligung, dieses nicht mehr Gesetz (*νόμος*), sondern nur Gewalt (*βία*) ist¹⁾; und der Umstand, dass diese Gesetze so häufig wechseln, führt unmittelbar zu der Meinung, „dass dieselben ohne innere Notwendigkeit nur aus der Laune oder dem Vorteil der jeweiligen Machthaber entspringen.“²⁾

Aber abgesehen davon, war es auch sonst mit der Anerkennung einer allgemeinen und individuellen Freiheit nicht ernst gemeint. Zwar waren die Flüche des Buzyges immer in Kraft, doch konnte nicht nur das allgemeine Griechentum solche Pflichten jedes Menschen ohne weiteres gegen jeden Menschen nicht fühlen, sondern selbst die wegen ihrer Menschenfreundlichkeit viel gepriesenen Athener³⁾ meinten mit ihrer Sanftmut (*πραότης*) nichts Ernstes.⁴⁾ Das Griechentum ist nicht nur niemals dazu gekommen, anzuerkennen, dass alle Menschen dasselbe Recht haben und alle gleich frei sind; es war ja selbstverständlich, dass der Nichtgriechen, der Barbare, bestimmt war, dem Griechen als Sklave zu dienen⁵⁾; sondern nicht einmal die Gleichheit aller Griechen, ja aller Bürger wurde innerlich gefühlt, von welcher doch immer die Rede war: der Hellene nahm keinen Anstoss daran, selbst seine eigenen Bürger und Bürgerinnen zu Sklaven zu machen, ja sogar als solche zu verkaufen.⁶⁾ Das alles lief nun aber eben unmittelbar darauf hinaus, dass es die eigene Glückseligkeit ist, nach welcher man zu streben hat.

Ganz ähnlich lautet aber auch das Resultat der gewöhnlichen Sittlichkeit, welche ja, wie schon gesagt, nur im Staate erfüllt werden kann. Mit der Anerkennung der Grösse, Mächtigkeit und Heiligkeit des Göttlichen ist sich der Grieche der Schranken bewusst, welche den Sterblichen gesetzt sind. Dies nennt er Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und macht sie zur Grundlage seiner Sittlichkeit. Hört sie doch niemals auf, eine besondere (bei den

¹⁾ Xenoph. Mem. 1, 2.

²⁾ Zeller die Phil. d. Griech. 1. II. — Interessant ist hier zu vgl. was Aristot. *Αθην. πολιτ.* über Solon sagt: dieser nämlich *παραινεί* den Reichen nicht zu *πλεονεξτεῖν*, weil er selbst *τῇ οὐσίᾳ καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων* war. Edit. Wilamow. p. 5.

³⁾ Demosth. g. Meid. 12., Isokr. Vermögenst. 20.

⁴⁾ M. vgl. Nägelsbach: Nachhomer. Theol. S. 262—264 und auch weiter unten was wir über die auswärtige Polit. der Griechen sagen S. 11.

⁵⁾ Xenoph. Mem. 2, 7, 6. Aristot. Polit. A. 2. 1253 a, 14—5. 1254 b, 39.

⁶⁾ Hom. Il. 9. 593 f. Thukyd. I. 98. 7. 89.

Philosophen Cardinal-) Tugend zu sein, so hat sie ursprünglich die Bedeutung des „in nichts zu viel“ (*μηδὲν ἄγαν*) und daraus gehen nun alle anderen Bedeutungen derselben hervor. Sie, die Selbstbeherrschung, ist Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und wird von der Ehrfurcht oder Achtung (*αἰδώς*) und Vergeltung (*νέμεσις*) begleitet, wenn sie sich im Verhältnis zu den anderen, den Nebenmenschen, zeigt. Hat aber die Gerechtigkeit in diesem Gebiete die Wahrheit und Treue, insbesondere die Eidestreue zur Grundlage und Bedingung, so ist der griechische massvolle (*σώφρων*) oder gerechte Mann (*δίκαιος ἀνὴρ*) derjenige, welcher jenen sozialen Tugenden gemäss der Wahrhaftigkeit und Eidestreue lebt: Das ist die sogenannte gute Seite der griechischen Sittlichkeit.

Doch ist dieselbe gute Selbstbeherrschung in ihren Konsequenzen auch die Quelle von allem jenen, was man schlecht zu nennen pflegt. Abgesehen von der greuelvollen Unnatur, der Päderastie, mit der sich die Selbstbeherrschung der Griechen (eben weil sie nur ein Mass ist) verträgt, lässt sie auch nicht nur die Lüge gelten; denn der Begriff der Notlüge wird sehr weit ausgedehnt;¹⁾ sondern auch als Gerechtigkeit verlangt sie den Hass des Feindes und die Rache an demselben, so dass Pindar sagen konnte: den Feind, da ja ich sein Feind bin, werde ich wie ein Wolf angreifen.²⁾ Es kommt überhaupt nicht in Frage, ob der Feind ein blosser Mensch oder ein Mitbürger ist und diese Vorstellung „von der Rechtsmässigkeit der Rache ist im Volke so tief gewurzelt, dass nicht nur gesagt wird, sie kenne kein Gesetz, sondern dass sie sogar in den allgemeinen Bestimmungen, was männliche Tüchtigkeit sei, zum Vorschein kommt.“³⁾

So führen die Sittlichkeit und der Begriff der Glückseligkeit, — die erstere sowohl, als auch der zweite das wahre Ziel des Staates und im Grunde mit einander identisch, — auf das nämliche Resultat hin, und innerhalb der demokratischen Staatsbewegung war es nicht unmöglich, der absoluten Freiheit dadurch teilhaftig zu werden, dass man durch das Recht der öffentlichen Rede die übrigen zu seinen eigenen Zwecken gebrauchen konnte. Ist aber dadurch die ursprüngliche Bethätigung des Talentes und das für das Ganze gefahrlose Streben der Einzelnen nach Ruhm, Ehre, Einfluss

¹⁾ Herod. 3, 72. 5, 50.

²⁾ Pyth. 2, 84 „ποτὶ δ' ἐχθρὸν αὐτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι“; m. vgl. auch Theogn. 363. Plat. Mem. 71 d. f.

³⁾ M. vgl. Nägelsb. Nachhom. Theol. das ganze Kapitel ü. σωφροσύνη.

und Macht, schliesslich auch Ehrgeiz und individuelles d. h. für das eigene Interesse nützliches Machtstreben geworden und verfolgte der Grieche, wie er von Anfang an niemals von der Selbstsucht frei war, unbedingt die eigenen Zwecke, so schwebte von vornherein gleichsam in der Luft und konnte, ja musste einmal zum Ausdruck kommen, dasjenige, was die Sophisten in einem kurzen Satze den schon mit ihm thatsächlich bekannten Athenern vorgetragen hatten: Macht geht vor Recht, oder das Recht des Stärkeren.

b) Die auswärtige Politik.

Die Abschliessung der griechischen Staaten gegen einander. — Folge derselben. — Die auswärtige Politik als (sogenanntes) schlechtes Beispiel für die Bürger. — Das Resultat.

Macht vor Recht war also der Ausdruck geradezu der inneren Staatsverfassung Athens und des ganzen Griechenlands. In denselben Satz aber mündet auch die äussere Politik, d. i. modern gesprochen, die Diplomatie der hellenischen Staaten gegen einander, besonders Athens und Spartas gegen einander und gegen die anderen Staaten oder Städte.

Die Abschliessung der antiken Staaten gegen einander hatte schon dazu beigetragen, „das natürliche Gefühl für die menschliche Zusammengehörigkeit zurückzudrängen“¹⁾ und das mächtige Athen, Sparta und Syrakus sind das traurige Denkmal einer Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Staat fremde Rechte verletzte.²⁾ Selbst grosse Staatsmänner handelten in den auswärtigen Angelegenheiten anders, als es im Privatleben hätte als erlaubt angesehen werden können. Solche Thaten aber „erregten die allgemeine Aufmerksamkeit und prägten sich dem Gedächtnisse der Nation lebhaft ein“³⁾. Dadurch wurde aber selbst bei den eigenen Bürgern die Achtung vor dem Rechte und dem Gesetze mehr und mehr verletzt und aufgehoben. Nunmehr war es nicht schwer, dass die gemeinsame Selbstsucht sofort einen individuellen Charakter zu nehmen begann und der Egoismus und Ehrgeiz des Einzelnen schlug eine andere Richtung ein — eben die Richtung, dasselbe Verfahren auch auf die inneren Angelegenheiten des Staatslebens anzuwenden; und dies war schon ein Ereignis.

¹⁾ Schmidt: die Ethik der alt. Griech. II.

²⁾ Nägelsb. S. 302—305.

³⁾ Schmidt: Ethik II.

Diese Ereignisse nun insgesamt wurden von den Sophisten in dem Satze ausgesprochen, dass das Recht von der Macht des Stärkeren abhängt und seinem Vorteile den Ausdruck gibt.

B. Der Satz: das Recht des Stärkeren

als die Folge der hellenischen Wissenschaft, oder der sich fortentwickelnden Spekulation.

Die griechische Skepsis. — Das Sittengesetz als Staatsgesetz. — Das theoretische und praktische Positive. — Das Endresultat.

Wir haben oben kurz angegeben, wie die zwei Seiten des politischen Lebens zur Entwicklung und Entstehung des Satzes: Macht vor Recht, oder das Recht des Stärkeren geführt haben. Wir wollten dort durch das Gesagte gar nicht bestreiten, dass uranfänglich das Ganze über dem Einzelnen stand, sondern wir haben nur gezeigt, wie die Grundanschauung des Staates selbst dahin ausmünden musste. Zu demselben Satze hat aber zu gleicher Zeit auch eine andere Seite des hellenischen, oder, indem das Zentrum dieser Bewegung Athen ist, spezieller des atheniensischen Lebens geführt: das ist die fortschreitende philosophische Spekulation.

Schon seit der Zeit der Eleaten war die Skepsis begünstigt worden. Die Folge derselben hat sich sowohl in dem Subjektivismus des Protagoras, als auch dem Nihilismus des Gorgias gezeigt; andere Sophisten haben auch die weiteren Konsequenzen daraus gezogen. War aber der Geist einmal dazu gelangt, die sogenannte Wahrheit von dem Subjekte abhängig zu machen, so war es auch nicht mehr schwer, auch die letzte Konsequenz daraus zu ziehen.

Athen, ja das ganze Griechenland kannte das Sittengesetz fast nur in der Form des Staatsgesetzes¹⁾; das ist gleichsam, um parallel mit dem erkenntnistheoretischen Problem zu sprechen, das durch die Sinne gegebene Positive, welches sich in stätiger Bewegung und stätigem Form- und Inhaltswechsel befand. Zwar war das objektive Sittengesetz eine Gabe der Götter²⁾, aber „bei der entschiedenen Neigung des Griechen, allgemeine Gesetze und Einrichtungen auf einen bestimmten Urheber zurückzuführen, bricht sich andererseits auch die Vorstellung Bahn, es seien dergleichen Satzungen irgend einmal von einem bestimmten Menschen vorgeschlagen, als nützlich

¹⁾ Nägelsb. S. 261.

²⁾ Dasselbst S. 80 ff.

erwiesen und von der überzeugten Mehrheit angenommen worden“¹⁾. Was die Bürger noch mit diesen Gesetzen verband, das war die Pietät gegen das Väterliche. Wurde aber diese letztere durch die jedesmaligen demokratischen Bewegungen zerstört, so hatte man nicht mehr daran Anstoss zu nehmen, um zu behaupten, dass das bezüglich der Sinnestäuschung Angenommene sich überhaupt auf alle Gebiete beziehe, welche als von vornherein gegeben angesehen werden. Ist die Bewegung, die Vielheit, das Entstehen und Vergehen etc. nur reine Sinnestäuschung, sind sie undenkbar, so folgt unmittelbar daraus, dass, wie die Wahrheit überhaupt, so auch das Sittliche von dem Subjekte abhängt; es gibt nichts an sich Gutes und Böses. Wird nun nach der Glückseligkeit gestrebt, so ist es Sache des Ich, sie zu erreichen. Dies heisst nun eben so viel, als: Macht vor Recht, oder das Recht des Stärkeren.

Das sind kurz die zwei Seiten des hellenischen Lebens und die Bedingungen, unter denen der berühmt gewordene Satz entstand, den man den Sophisten in den Mund legt.²⁾ Wir gehen nun mehr auf eine kurze Erwägung desselben im Sinne der Sophisten (d. h. nach Platons Darstellung) über³⁾.

¹⁾ Dasselbst S. 457.

²⁾ Es versteht sich von selbst, dass diese zwei Seiten des griechischen Lebens nicht als von einander unabhängig gedacht werden dürfen. Beide stellen ein und dasselbe wirtschaftliche Verhalten dieses Volkes insbesondere der Athener in einem geistigen Gewande aber von zwei Seiten gesehen dar. Ich habe diese materiellen Verhältnisse, welche die unmittelbare Ursache aller dieser Ereignisse und Ideen bildeten, hier nicht berücksichtigt; dies würde mich zu weit führen; ich setze sie bloss als etwas selbstverständliches wenn auch vielleicht unbekanntes voraus. Den engen Zusammenhang aller geistigen Erscheinungen in der Philosophie mit den materiellen Verhältnissen bespreche ich in einer besonderen Schrift.

³⁾ Wir stellen diese Theorie (über Kallikles) nach Gorg. 481 b ff. und (über Trasym.) Republ. I 336 b—338 c. 341 c. 343 a ff. 344 d. 350 c f. Gesetz II. 661 b etc. dar.

Zweites Kapitel.

Die sophistische Theorie des Satzes: Das Recht des Stärkeren.

A. Die Bedeutung dieses Satzes.

Der Unterschied zwischen dem Gesetzlichen (*νόμῳ*) und dem Wahren (*ἐτεῒ*), dem Gesetzlichen und dem Natürlichen (*φύσει*). — Das Gesetz als Tyrann. — Das Angenehme ist auch gut. — Folge dieser Auffassung. — Recht ist der Nutzen des Stärkeren (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*). — Ein Einwand dagegen. — Widerlegung desselben: a) dadurch, dass die Gerechtigkeit konventionell entstanden; b) dass die Gerechtigkeit etwas notwendiges (*ἀναγκαῖον*) aber nicht gutes (*ἀγαθόν*) ist. — Das Resultat: ein Naturgesetz: die eigene Glückseligkeit, ein Recht: die Macht. — Der Ungerechte im Staate ist glücklicher, als der Gerechte.

Demokrit hatte sich schon dahin ausgesprochen, dass die Dinge anders dem Gesetze nach (*νόμῳ*) und anders der Wahrheit nach (*ἐτεῒ*) sind; dies besass aber noch eine rein theoretische Bedeutung. Erst¹⁾ die Sophisten, indem sie die Theorie auf die Praxis angewandt haben, erklärten sich dahin, dass es auch mit dem sogenannten sittlichen Verhalten des Menschen anders der Natur nach (*φύσει*) und anders dem Gesetze nach bewandt ist.²⁾ Kommt es aber hier auf das Thätigsein an, so stellt sich aus der Betrachtung des in Wirklichkeit Geschehenen der Satz heraus, dass dieses gesetzmäßige Verhalten viel naturwidriges enthält³⁾; also ergibt es sich nur aus dieser Betrachtung, wenn gesagt wird, dass das Gesetz „ein Tyrann der Menschen“ ist und nunmehr fällt es nicht schwer auch die weiteren Konsequenzen daraus zu ziehen. Jedermann hat nur nach seiner eigenen Glückseligkeit zu streben; man soll also frei sein. Dem Gesetze, d. h. jenem Tyrannen gehorchen, heisst eben seiner eigenen Freiheit beraubt werden wollen. Um dasselbe zu vermeiden und sich nicht als einen Sklaven behandeln zu lassen, ist erforderlich, seinem Willen Macht und seiner Person Sicherheit zu verschaffen. Gilt nun dies von allen Individuen, so versteht sich von selbst, dass es nur ein einziges Naturgesetz gibt: beliebig, nach Gutdünken zu handeln; gut (*ἀγαθόν*) ist das Angenehme (*ἡδὺ*) und von Natur aus wird der Mensch in dem Bestreben, jenes Glück zu erreichen, durch kein Gesetz gehemmt. Alles Weitere ist nur die Konsequenz dieses Satzes.

¹⁾ M. vgl. auch d. Bericht d. Diogenes über Archelas. 2, 16.

²⁾ Plat. Protag. 337 d., m. vgl. auch Gorg. 483. 484. 492.

³⁾ Das Gesetz „πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.“

Dies ist klar und man wird sich dessen sofort bewusst, wenn man auf Grund des Obigen sich die Frage aufwirft: was geschieht nun, wenn ein und dasselbe Ding das Objekt der Willkür verschiedener Individuen wird? Gewöhnlich drückt man das so aus: wer hat das Recht auf dasselbe?

Ihren Gesetzen getreu kann die Natur nur eine Antwort auf diese Frage geben und sie gibt sie auch in der That: das Stärkere hat immer die Oberhand über das Schwächere. Es versteht sich also von selbst, dass ein jedes Ding auch von Rechtswegen demjenigen gehört, der die Macht hat, es sich zu verschaffen; denn Recht ist in der Natur nur die Macht. Bezieht sich nun aber das Gerechte auf das Recht, so steht es absolut fest, dass, was der Mächtige will und thut, nur gerecht ist. Die Natur kennt also nur ein Recht: den Nutzen des Stärkeren (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*).

Doch sollte man (nach Plato) meinen, als verhielte es sich anders mit den Menschengemeinschaften, mit den sogenannten Staaten. Hier ist nicht erlaubt, nach Willkür, nach dem eigenen Nutzen zu handeln, das Staatsgesetz verurteilt die Habsucht (das *πλεονεκτηῖν*) und beschränkt die Stärkeren.

Hier setzt man sich aber einer grossen Täuschung aus; man ist sich nicht einmal dessen bewusst, dass der Staat ein Werk der Furcht ist, dass er nur den Zweck hat, den Schwächeren gegen die Willkür der Stärkeren Schutz zu gewähren. Man soll nämlich in Betracht ziehen: erstens, was ist und woher stammt die Gerechtigkeit. Diese stellt nur eine Konvention, aber nichts Natürliches dar, sie ist dadurch entstanden, dass zwar von Natur aus das Unrechtthun etwas Gutes und das Unrechtleiden ein Übel ist, „dabei aber sei das Unrechtleiden ein grösseres Übel als das Unrechtthun ein Gutes; wenn sie daher einander Unrecht thun und von einander Unrecht leiden und von Beidem zu kosten bekommen, so finden es Diejenigen, welche nicht imstande sind, dem einen zu entfliehen und das andere zu wählen, vorteilhafter, sich mit einander dahin zu verständigen, dass man weder Unrecht thue noch leide; und infolge dessen hatten sie begonnen, sich Gesetze zu machen und Verträge unter sich zu schliessen und haben das vom Gesetze Gebotene das Gesetzliche und Gerechte genannt; und das sei denn die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeit, welche die Mitte hatte zwischen dem grössten Guten, dem straflosen Unrechtthun und dem grössten Übel, der Unfähigkeit erlittenes Unrecht

zu rächen.“¹⁾ Wenn also die Menge eine derartige Konvention eingegangen ist, und durch ihre Gesetze die Willkür der Einzelnen beschränkt und die Habsucht verboten hat, so beweist dies nicht, dass diese Gesetze natürlich sind; sondern eben das Naturgesetz: das Recht der Stärkeren sanctioniert diese Konventionen; denn diese Menge besteht aus Schwächeren, welche aber in ihrer Vereinigung stärker geworden sind und sich dadurch gegen einzelne Stärkere geschützt haben. So wird zwar das Unrechtthun von der allgemeinen Meinung verworfen und das Rechtthun als die beste Eigenschaft eines jeden Mannes gelobt und gefordert, aber nicht weil es etwas Gutes, sondern weil man zum Unrechtthun zu schwach ist.²⁾

Dies bestätigt auch diejenige Thatsache, welche das zweite Argument dafür ist, dass in Wirklichkeit das Recht immer den Willen des Stärkeren ausdrückt. Selbst im Staate zeigt sich nämlich die Thatsache deutlich, dass das sogenannte Gesetz nichts Natürliches ist, sondern dass es Allen zwangsweise auferlegt wird. Daher wird die Gerechtigkeit von allen, welche sie treiben, ungern getrieben, als etwas Notwendiges, nicht aber als etwas Gutes.³⁾ Der Gerechte in dem Staate ist eben nur derjenige, der sich am meisten seiner Schwäche bewusst wird. Hätten wir aber diesem scheinbaren Gerechten die Vollmacht gegeben, so würden wir ihn ertappen, wie er mit dem Ungerechten zusammengeht aus Sucht mehr zu bekommen; was jede Natur an sich als etwas Gutes verfolgt und erst durch Gesetz und Nötigung zur Achtung der Gleichheit herübergebracht wird.⁴⁾

¹⁾ „πεφυκέναι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν; πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ' ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύονται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἰρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὐτῶν καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὗσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῶ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατον ᾖ“. Plat. Republ. II. 358e—359a. (Die Uebersetzungen nach Wilh. Sigm. Teuffel und Schleiermacher).

²⁾ „οὐχ ὡς ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστία τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον“ Replubl. II. 359b.

³⁾ „πάντες αὐτὸ (sc. τὸ δίκαιον oder τὴν δικαιοσύνην) οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν.“ Republ. II. 358c.

⁴⁾ „δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ (sc. δικαίῳ und ἀδίκῳ) ποιεῖν ὃ, τι ἂν βούληται ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα

Das Resultat ist, dass das Recht sich immer nur als den Nutzen des Stärkeren (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*) denken lässt. Fasst man den Staat ins Auge, so ist es klar, dass dieser Stärkere ein Herrscher der Anderen wird und es versteht sich von selbst, dass er auch nur dasjenige als Gesetz angeben wird, was ihm selbst von Nutzen ist, sonst kann er kein Herrscher genannt werden. Diese Nützlichkeit in den Gesetzen betrifft das Subjekt des Herrschers nicht nur wenn er eine einzige Person ist (Tyrann), sondern auch wenn er eine Mehrheit von Personen (Aristokratie, Oligarchie), ja selbst alle Bürger insgesamt (Demokratie) in sich enthält. In dieser Beziehung ist das Gerechte, kurz gesagt, der Nutzen der jedesmaligen Herrschaft, welche ihn zum Gesetz der Anderen gemacht hat. Denn wenn Jemand im Besitze solcher Freiheit nie Unrecht thun wollte und fremdes Gut nicht berühren würde, so würde er Allen, die es bemerkten, höchst unglücklich und unverständlich erscheinen, einander gegenüber aber würden sie ihn loben, indem sie einander täuschten aus Furcht Unrecht zu erleiden. Das ist aber unmöglich und jeder Machthaber wird auch jedesmal seinen eigenen Nutzen verfolgen wollen. Wozu pflegen denn die Hirten die Schafe oder die Ochsen?¹⁾ Und kann man denn sich denken, dass die in einem Gemeinwesen Regierenden — wenn sie wahrhafte Regierer sind — gegenüber den Regierten anders gesinnt seien als man es Schafen gegenüber ist, und stets an etwas anderes denken, als wie sie sich selbst nützen können?²⁾

Es gibt nur ein Naturgesetz: frei sein und in dem Streben nach der eigenen Glückseligkeit nach Gutdünken handeln. Danach gibt es auch nur ein einziges Recht: die Macht, welche die Glückseligkeit zustande bringt, indem sie sich das jedesmal Nützliche unterwirft und unsere Wünsche erfüllt. In dem Falle, wo ein und dasselbe Ding das Objekt der Willkür Verschiedener wird, hat der Stärkere sein Recht zu behaupten. Kurz und bündig gesagt, „ist

διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.“ Republ. II. 359 c.

¹⁾ „ἐπεὶ εἴ τις τοιαύτης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος μηδὲν ποτε ἐθέλοι ἀδικῆσαι μηδὲ ἄψαιτο τῶν ἀλλοτρίων, ἀθλιώτατος μὲν ἂν δόξοιεν εἶναι τοῖς αἰσθανομένοις καὶ ἀνοητότατος, ἐπαινοῖεν δ' ἂν αὐτὸν ἀλλήλων ἐναντίον ἐξαπατῶντες ἀλλήλους διὰ τὸν τοῦ ἀδικεῖσθαι φόβον.“ Republ. II. 360 d.

²⁾ „Καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἳ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἢ γεῖ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθεῖη καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται.“ ib. 343 b.

die Gerechtigkeit und das Gerechte in Wahrheit zum Wohle eines anderen; sie ist das dem Überlegenen und Regierenden Zuträgliche, für den Gehorchenden und Dienenden aber der eigene Schaden und die Ungerechtigkeit das Gegenteil; diese regiert die in Wahrheit Einfältigen und Gerechten und die Regierten thun das Zuträgliche dem Herrscher, weil er mächtiger ist und sie machen ihn durch ihr Dienen glücklich, sich selbst aber schlechterdings nicht.¹⁾

Ja selbst im Staate ist es ersichtlich, dass das (natürliche, des Stärkeren) Recht im Grunde nur den Unterschied zwischen dem Nützlichen und Schädlichen angibt. Um dies zu verstehen, vergleiche man nur die sogenannten Ungerechten und Gerechten mit einander: die ersteren sind diejenigen, welche ihr (natürliches) Recht ausüben wollen; die letzteren haben schon auf dieses Recht verzichtet. Da stellt sich nun heraus, dass der wahre Gerechte überall zu kurz kommt, dass er mit seiner Gerechtigkeit nur sich selbst schadet,²⁾ so dass er selbst zuletzt einsieht, dass man gerecht nicht sein, sondern scheinen muss.³⁾ Gerade das Entgegengesetzte lässt sich aber von dem ungerechten sagen und jeder Vernünftige wird nicht ungerecht erscheinen wollen, sondern sein. Denn für diesen letzteren gibt es nichts Unmögliches, weder auf Erden, noch im Himmel.⁴⁾ So ist denn also die Ungerechtigkeit, wenn sie auf tüchtige Weise geschieht, etwas Stärkeres und Freieres und Gewaltigeres als die Gerechtigkeit und wie schon gesagt, das dem Überlegenen Zuträgliche ist das Gerechte und das Ungerechte das, was einem Jeden nützlich und zuträglich ist.⁵⁾

B. Die Konsequenz dieser Theorie.

Die Staatseinrichtung. — Die Geltendmachung des Naturgesetzes von der Macht.

Es ist also klar geworden, erstens, dass im Staate Diejenigen, welche die Gesetze geben, entweder der Tyrann oder die Schwachen

¹⁾ Ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ χρεῖτονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦνος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τοῦναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δὲ ἀρχόμενοι ποιοῦσι τὸ ἐξείνου ξυμφέρον χρεῖττονος ὄντος καὶ εὐδαίμονα ἐκείνου ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτούς δὲ οὐδ' ὁπωστιοῦν. Republ. I. 343 c.

²⁾ ib. 343 d. c.

³⁾ ib. 362 a.

⁴⁾ ib. 362 b. c.

⁵⁾ „Οὕτως καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ χρεῖτ-

und der ganze Haufe sind, welche aber in ihrer Vereinigung stark wurden; und zweitens, dass sie also in Beziehung auf sich selbst und das, was ihnen nützt die Gesetze und das Löbliche was gelobt, das Tadelhafte, was getadelt werden soll, bestimmen; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Zucht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen, als sie selbst, sagen sie, es sei hässlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen und das ist nun das Unrechtthun, wenn man sucht mehr zu haben als die Anderen; denn sie selbst sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind.¹⁾ Ja nicht nur diese Rechtgesetze, sondern auch alle sonstigen Regeln des Staates lassen sich aus ähnlichen Gründen erklären.²⁾ Nur durch solche Gesetze wird man von dem Mehr-haben-wollen als die Mehrheit und von der sogenannten Zügellosigkeit gehindert, von Natur aus aber ist es ganz entgegengesetzt; doch fassen wir dies nicht ins Auge, weil wir ja eben nur nach unserem Nutzen trachten, so dass wir, nachdem wir jene Gesetze festgestellt haben, die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen gleich haben und dies sei eben das Schöne und Gerechte.³⁾

Weg also mit diesen Schranken und Gesetzen! Nur das Naturgesetz und das daraus hervorgehende Recht haben auf eine allgemeine Anerkennung Anspruch zu erheben. Einem fingierten Rechte wird der Starke, wenn er seiner Sache sicher ist, nicht gehorsam sein wollen, ja, er soll es nicht sein; denn das Unrecht-leiden ist kein Zustand für einen Mann, sondern für einen Knecht; dem letzteren wäre besser zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht imstande ist, sich selbst zu helfen, noch einem

τονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἐαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.“ ib. 334c.

¹⁾ „Πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσι καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν, ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσι, λέγουσιν ὡς αἰσχρόν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεχτεῖν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ, οἶμαι, αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φανλότεροι ὄντες.“ Plut. Gorg. 483b. f.

²⁾ ib. 492a. f.

³⁾ „Τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν ἐκ νέων λαμβάνοντες ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες, ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.“ ib. 484a.

Anderen, der ihm wert ist. Der Mann aber, welcher eine recht tüchtige Natur hat, achtet nicht auf solche Gesetze, er tritt sie mit Füßen und durchbricht die Schranken dieser widernatürlichen Gesetze, die wir uns setzen und da steht er als unser Herr, wenn er auch unser Sklave war: und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur.¹⁾ Was ferner die Begierden anbelangt, so muss wer richtig leben will, seine Begierden so gross werden lassen, als möglich und sie nicht einzwängen und diesen, wie gross sie auch sind, muss er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht und, worauf seine Begierde jedesmal geht, sie befriedigen.²⁾ Kurz gesagt, hat der Stärkere das natürliche Recht, seinen Nutzen und Vorteil durchzusetzen und zu verwirklichen.³⁾

C. Der moralische Wert dieser Theorie.

Die drei Motive des griechischen sittlichen Handelns. — Die Umwertung aller Werte.

In der griechischen Ethik, mag sie die diesbezügliche Volks- oder philosophische Anschauung sein, kommt es schliesslich darauf an, die Entwicklung und Bethätigung der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*, welche auch Selbstbeherrschung, *σωφροσύνη*, heisst) zu realisieren. Diese Realität heisst: schön leben,⁴⁾ und gut (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) ist nur der gerechte Mann, welcher eben auch nur eine erhabene Eigenschaft hat: die Güte, das Edel-gesinnt-sein (*καλοκαγαθία*). Diese ist die Summe der später sogenannten vier Kardinaltugenden: Weisheit (*σοφία*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*). Was nun das Motiv des So-Seins und -Handelns anbelangt, so ist zwar jene *σωφροσύνη* auch dieses treibende Motiv, d. h. das Sein-sollende-Motiv, aber das Handeln des

¹⁾ Οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακίζόμενος μὴ οἷός τε ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὐδ' ἂν κήδηται.“ Plat. Gorg. 483 b. ff.

²⁾ Δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ εἶναι ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.“ ib. 491 e. f.

³⁾ Zu erörtern, dass er dies im Staate durch die Redekunst fertig bringen wird, — dies geht uns, dem vorgesetzten Zwecke gemäss, nichts an.

⁴⁾ εἰς κάλλος ζῆν, ὃ εἰς κάλλος βίος. Xenoph. Cyr. 8, 1. 33. Ages 9. 1.

Menschen wird gewöhnlich von anderen Beweggründen, von der Ehre (*τιμή*), der Furcht (*δέος*), dem Nutzen (*ὠφιλία*), bestimmt. Mag hier der doppelte Sinn der zwei ersten, der Ehre und der Furcht dahingestellt werden, so ist es doch klar, dass dieselben in dem Nutzen aufgehen. „Denn die Ehre ist ja nur eine Art des Gewinns und die Furcht, indem sie den Menschen zurückhält, sich in Schaden und Unglück zu stürzen, vermittelt den Gewinn wenigstens negativ“. ¹⁾ Freilich versteht sich wiederum von selbst, dass auch dieser hauptsächliche Beweggrund zwei verschiedenen Auffassungen, wie man sagt einer edleren und einer niederen, unterliegt. Die edlere, sittliche Auffassung des Nutzens endet auch in der vorerwähnten Güte, in dem Edel-gesinnt-sein (*καλοκάγαθία*); der Zweck ist die Glückseligkeit zu erreichen.

Fassen wir nunmehr unsere Theorie von dem Rechte des Stärkeren ins Auge. Wir haben schon gesehen, wie die Verhältnisse sich völlig umgekehrt haben: das Recht wurde da Unrecht und das Unrecht Recht. Die eine Tendenz dieser Ummodelung der Zustände war auch davon ausgegangen, dass das bestehende Verhältnis von Recht und Unrecht die Glückseligkeit nicht verwirklichen konnte. Kommt es also nur auf diese letztere an, so ist es selbstverständlich, dass jene Mittel ihre Bedeutung ändern mussten. Wurde an die Stelle des Gerechten das Ungerechte gesetzt, so haben wir unmittelbar die Thatsache an der Hand, dass jenes sogenannte Unrecht, welches aber eben das eigentliche Recht ist, zugleich auch das einzige Edle oder Gute (*ἀγαθόν* und *καλόν*) genannt werden kann. ²⁾ Bezüglich der Einzelmenschen — modern gesprochen, hätte man sagen können: im Naturzustande — sind das sogenannte Bessere (*τὸ βέλτιον*) und Stärkere (*τὸ κρείττον*), ja auch das Klüger-sein (*φρονιμώτερος*) identisch, im Staate aber stärker (*κρείττονες*) sind Diejenigen, welche in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind und wissen, wie er gut verwaltet werden kann und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so dass sie imstande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen und nicht dabei ermüden aus Weichlichkeit des Gemüts. ³⁾ Danach gibt es keine

¹⁾ Nägelsb. S. 308—314.

²⁾ M. vgl. Plat. Polit. I. 348 f., II. 358 f., Gorg. 484, wo das gewöhnliche Recht dem Gute (*καλόν*) coordiniert wird.

³⁾ „... οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾤσιν, ὅντινα τρόπον ἐν οἰκοῖτο καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἅ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.“ Plat. Gorg. 488 a. f., 491 b

Zügellosigkeit (*ἀκολασία*) mehr, d. h. diese ist nicht mehr schändlich und die unmittelbare Konsequenz der Aufhebung der gewöhnlichen Bedeutung der Gerechtigkeit¹⁾ spricht sich darin aus, dass es auch keine Selbstbeherrschung gibt. Dies ist im Grunde auch in dem Begriffe der Glückseligkeit enthalten und die Tüchtigkeit (*ἀρετή*) des Mannes gibt sich daran kund, dass er imstande ist, jenes Ziel zu erreichen, d. i. zu verwirklichen. Sind nun die Tüchtigkeit und Glückseligkeit, weil untrennbar, identisch und sprechen wir dasjenige offen aus, was die Anderen zwar meinen, aber nicht sagen wollen, so heisst es: „Üppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit“. ²⁾

D. Das Ideal dieser Theorie.

Der Tyrannos als der einzig vollkommene Mensch (Übermensch).

Nur Eines ist es also, was man sich wünschen kann, nämlich, dass man die Macht habe, immer und überall alles machen zu können, was man will; oder spezieller gesprochen, ist es wünschenswert, dass man im Staate alles thun könne, was einem gutdünkt, zu töten, zu vertreiben und alles auszurichten nach eigenem Wohlgefallen.³⁾ Mag nun auch ein tüchtiger Rhetor imstande sein, derartig zu handeln, so ist doch der Tyrann der Einzige, der, im höchsten Besitze der Macht, sich alles erlaubt und alles verwirklicht, was er will, ohne von Jemanden gehindert werden zu können. Er ist der einzige Herrscher und hat auch alle übrigen Vorzüge, welche das Resultat seiner Macht sind. Er kann z. B. heiraten aus welchem Hause er will und verheiraten an wen er will, sich anschliessen und verbinden mit wem er Lust hat und aus dem Allen Vorteil und Gewinn haben, weil er sich das Unrechtthun nicht verdriessen lässt. Ferner kann er sich verschiedentlich bereichern, dass er seinen Freunden wohlthun und seinen Feinden schaden kann und den Göttern Opfer und Weihgeschenke in grosser Zahl und glänzend darbringen.⁴⁾ So wird er glücklich und auch von

¹⁾ M. vgl. oben S. 15 ff.

²⁾ „*Τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, εἰς ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία.*“ Plat. Gorg. 492c.

³⁾ „... ἐξεῖναι ἐν τῇ πόλει, ὃ ἂν δοκῇ αὐτῷ, ποιεῖν τοῦτο καὶ ἀποκτινύντι καὶ ἐκβάλλονται καὶ πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν.“ ib. 469c.

⁴⁾ „... γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται,

allen Anderen als der Glückliche gepriesen. Er stellt also die höchste Vollkommenheit des Menschen dar und ihm ähnlich werden zu wollen ist das mögliche Ideal der Menschheit, wonach jeder zu streben hat. Um deswillen hat man keine Mühe zu sparen, gar nicht vor den zu überwindenden Schwierigkeiten zu erschrecken und wenn um des Herrscherthron willen ungerecht gethan werden muss, ist dieses Unrechtthun das Beste.⁴⁾ Kurz gesagt, ist es etwas Göttliches, Entzückendes, dass man im Besitz unbeschränkter Herrschergewalt sei, um thun zu können, was einem beliebt.⁵⁾ Insofern alle denkbaren Güter und Vorzüge in der Person des Tyrannen vereinigt sind, so ist er der einzige Glückselige (*εὐδαίμων*), daher auch das erhabene Ideal der Menschheit.

συμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ καὶ παρὰ ταῦτα ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν πλουτεῖν καὶ τοὺς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς βλάπτειν καὶ θεοῖς θυσίας καὶ ἀναθήματα ἱκανῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς θύειν τε καὶ ἀνατιθέναι.“ Plat. Polit. II. 362 b f.

⁴⁾ Eurip. Phoen. 525: *εἰ ἀδικεῖν χρὴ τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν.*

⁵⁾ Plat. Leg. 661 b: *ἄριστον τὸ ποιεῖν τυραννοῦντα ὃ τι ἂν ἐπιθυμῇ.*

II. Kritischer Teil.

Erster Abschnitt.

Plato's und Aristoteles' Urteile über den Satz:
das Recht des Stärkeren.

Erstes Kapitel.

Plato.

Das sittliche Bewusstsein gibt sich in zweierlei Art kund: aktiv und passiv. — Das erstere als Mittel zum Verständnis der Platonischen Polemik der Sophistik und als Maasstab zur Beurteilung dieser Polemik. — Nach Plato ist die sophistische Theorie falsch: erstens, weil gut und angenehm grundverschieden; zweitens weil ihre Freiheit keine Freiheit.

Das sittliche Bewusstsein gibt sich von Natur aus in zweierlei Richtungen kund: einmal aktiv und zweitens passiv. Man mag das Angreifen an die Gefühlsangelegenheiten und insbesondere an das sittliche Verhalten der Anderen Fanatismus nennen, so ist es doch aus psychologischen Gründen unmöglich, sich in der Tendenz zur eigenen sittlichen Vervollkommnung von einem Urteile, ja geradezu von dem Zorne über die sittliche Fäulnis der Mitwelt zurückzuhalten. Dieser Angriff ist jene aktive Richtung des sittlichen Bewusstseins und insofern sie sogar der eigenen vollkommenen ethischen Entwicklung vorangeht, wird ihr auch der erste Platz eingeräumt, wenn es untersucht werden muss, wie sich das sittliche Verhalten äussert. Dass nun jener Zorn und jene Verurteilung sich sogar bis in die Dunkelheit der Vergangenheit erstrecken, ist nicht nur aus psychologischen Motiven begreiflich, sondern wird uns auch thatsächlich durch das Verhalten des Christentums gegen das Heidentum gegeben. Ich führe diese sittliche Richtung spezieller als ein Beispiel an, nicht aus anderen Gründen, sondern in der Absicht, zu zeigen, dass jenes aktive sittliche Verhalten so stark hervortritt, dass selbst die Grundsätze der eigenen Sittlichkeit mit Füßen getreten werden. Wenn der Muhammedanismus gegen alle positiven

Religionen von Anfang an den Krieg erklärt hat, so liegt dies in dem Wesen dieser ethischen und religiösen Richtung; wie kann aber das Christentum seine Intoleranz mit dem Grundsatz: „liebe deinen Feind“ in Einklang bringen? Ich brauche kaum zu erwähnen, dass ebenso wie die Christen unter den Heiden, so auch diese letzteren unter jenen ersteren haben bitter leiden müssen.

Mit dieser psychologischen Wahrheit gewinnen wir nun ein Doppeltes: erstens erklären wir die Polemik Plato's gegen die Sophisten aus ihren eigenen Gründen und zweitens haben wir zugleich auch dasjenige Mass in der Hand, worauf wir sodann selbst das Urteil Plato's über die Sophisten messen können.

Plato¹⁾ steht auf einem ganz anderen, ja geradezu entgegengesetzten Standpunkte, als demjenigen, welchen der Satz: das Recht des Stärkeren einnimmt. Nach diesem letzteren kann das Gute und Angenehme nicht mehr von einander unterschieden werden. Dies ist aber nach Plato grundfalsch; denn das letztere stellt etwas Bewegliches, Unstätiges, Werdendes und Vergehendes, Momentanes, dar, das Gute aber gerade das Entgegengesetzte. Nunmehr ist alles Weitere die Folge dieses Gegensatzes. Was die Sophisten behauptet haben, bezieht sich auf die Willkür, d. i. jenes Angenehme, aber nicht auf den Willen; dieser, als sittliches Vermögen, sehnt sich nach dem Guten. Es existiert aber nur dieses Vermögen wirklich, so dass selbst der Allerstärkste, der überall seine Willkür durchsetzt, im Grunde ohnmächtig ist; denn er erreicht immer und immer wieder nur was ihm gut scheint, aber nicht was an sich gut ist, worauf sich die (wahre) Glückseligkeit bezieht. Also täuschen sich, erstens, die Sophisten, wenn sie den Stärkeren, den Tyrannen, als glücklich preisen. Er ist geradezu der Unglücklichste von allen Menschen.

Zweitens aber ist auch die viel besprochene sophistische Freiheit eigentlich keine Freiheit; denn sie schlägt nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich ihr Entgegengesetztes ein. Die unbedingte Freiheit von aller Staatsordnung führt geradezu die roheste Gewaltherrschaft herbei. Das ist das äusserliche Moment der Freiheit. Aber auch innerlich führt die sophistische Freiheit zu ähnlichem Resultate. Indem der derartig angeblich Freie nicht nur

¹⁾ Für diese ganze Darstellung vgl. m. Gorg. 466—506 c, und die schon öfters citierten Stellen der Republik, wo auch davon die Rede ist, dass das Unrecht auch sonst nicht gut ist.

das positive Gesetz des rechtlichen Verhaltens der Menschen unter einander, sondern auch das Sittengesetz der Selbstbeherrschung mit Füßen tritt, so wird er Knecht seiner Leidenschaften.

So ist nun weder die viel gepriesene Freiheit der Sophisten die wahre Freiheit, noch verwirklicht ihre zu erstrebende Glückseligkeit das wahre (an sich) Gute. Es können aber auch diese Tugendlehrer nicht umhin, den Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten anzunehmen. Doch ist die Gerechtigkeit weiter nichts, als die Darstellung jenes Guten in der Menschengemeinschaft; das Recht beruht auf der Gerechtigkeit und geht aus dieser hervor. Möchten nun die Sophisten nach der Glückseligkeit streben und wirklich frei sein, so sollen sie das Recht jedes Menschen anerkennen und sich dem Staatsgesetze unterwerfen. Plato denkt sich nun hierdurch die sophistische Rechtlichkeit und Sittlichkeit als grundfalsch bewiesen und zerstört zu haben.

Zweites Kapitel.

Aristoteles.

Stellung desselben zum sophistischen Satze. — Der Satz: das Gesetz beraubt den Menschen der Freiheit wird unter einer Bedingung angenommen. — Der νόμος als *ὁμολογία τις*. — Der Streit ist nur *περὶ τοῦ δίκαιου*. — Die Resultate des Aristoteles: a) Die Naturgemässheit der Sklaverei; b) die ethische Bedeutung des Satzes: das Recht des Stärkeren.

Ein anderes ist aber das Verhältnis Aristoteles' zu dem sophistischen Satze: das Recht des Stärkeren. Plato war die Sophistik (durch Sokrates) der Ausgangspunkt seiner Philosophie; nicht nur also deshalb sollte er sie, indem er sich in einem Gegensatz zu ihr befand, ausdrücklich und direkt bekämpfen, sondern auch deshalb, weil die Sophistik noch auf der Tagesordnung stand. Was aber Aristoteles betrifft, so sind diese beiden Gründe für ihn fast nicht vorhanden. So kommt es, dass er, ohne sich direkt um derartige Probleme zu kümmern, nur gelegentlich auf jene sogenannte Sophistik des Rechtes und der Sittlichkeit aufmerksam wird. Doch nimmt er gegen diese Geistesrichtung seiner Zeit bezüglich unseres Problems nicht die nämliche Stellung ein, wie Plato.

Wie später Kant in dem erkenntnistheoretischen Probleme beiden vorhandenen Richtungen des philosophierenden Geistes das ihnen zukommende Recht hat zu Teil werden lassen wollen, so

wird auch der grosse griechische Denker der sophistischen Auffassung des Rechtes irgend wie gerecht. Aristoteles kann nicht in Abrede stellen, dass auch die Sophisten Recht haben, aber nur in Ansehung dessen, dass die gesetzliche Knechtschaft (das νόμῳ δουλεύειν) ungerecht ist.

Der Satz nämlich, dass das Gesetz den Menschen der Freiheit beraubt, wird von Aristoteles beschränkt und einer Bedingung unterworfen: er gibt gern zu, dass die Gerechtigkeit etwas Staatliches ist; denn die Rechtspflege ist die Ordnung des Staatslebens,¹⁾ und bezeichnet das Gesetz als eine Übereinkunft (ὁμολογία τις), daraus folgt aber unmittelbar, dass durch diese letztere z. B. auch solche Männer zu dienen gezwungen werden, welche eigentlich Herrscher sein sollten.

Hiemit besteht die Meinungsverschiedenheit der Sophisten von allen Anderen nur darin, dass die gesetzliche Knechtschaft von den ersteren als unnatürlich, also auch als ungerecht, von den Übrigen aber, weil gesetzlich, als gerecht angesehen wird. Daraus folgt nun auch, dass den einen das Gerechte eine Gunst zu sein scheint, und anderen geradezu das als das Gerechte, dass der Stärkere herrsche.²⁾ Aristoteles findet den Grund dieses Streites darin, dass die Tüchtigkeit in gewisser Hinsicht, wenn sie mit äusseren Mitteln ausgestattet ist am meisten zu überwältigen vermag und dass die siegende Kraft immer auf irgend einem Vorzug beruht.³⁾ Dies gibt uns aber zu verstehen, dass, indem der Satz: die Gewalt oder Übermacht ist nicht ohne Tüchtigkeit⁴⁾ einstimmig angenommen wird, in dem Streite es sich nur um das Gerechte handelt. Wenn dies nicht auch die Meinung der Betreffenden gewesen wäre, so würde es keinen zureichenden Grund haben, dass der nach der Tüchtigkeit Beste (τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν) nicht herrschen muss. Diejenigen, welche die Sklaverei nach dem Gesetze ungerecht nennen, verlangen nichts anders, als die natürliche Sklaverei herzustellen und dasselbe läuft unmittelbar darauf hinaus, dass das Knechtische und Freie, die Edlen und Unedlen nicht anders be-

¹⁾ „Ἡ δίκαιοςσύνῃ πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν.“
Politik. A. 2. 1253a, 37f.

²⁾ „... τοῖς μὲν εὖνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν.“

³⁾ „... ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα καὶ ἐστὶν αἰεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος.“

⁴⁾ „Μὴ ἄνευ ἀρετῆς τὴν βίαν.“

stimmt werden als nur nach der Tüchtigkeit und Untüchtigkeit (*ἀρετῇ καὶ κακίᾳ*).

Aristoteles will nun damit zweierlei gewonnen haben: einmal meint er, das von ihm schon angenommene, im Grunde allgemein griechische Problem bewiesen zu haben, dass von Natur aus einige Herren und andere Sklaven sind; ¹⁾ zweitens aber gibt er dem sophistischen Satze: das Recht des Stärkeren eine ethische (wie er meint) Bedeutung, indem er diesen Stärkeren gleichsam als die Verkörperung der Tüchtigkeit (*ἀρετῇ*) ansehen will. Aristoteles kann nun mehr nur einen Schluss ziehen, dass nämlich in diesem Falle das Herrschen oder Dienen auch gerecht ist. ²⁾

Drittes Kapitel.

Kritik der Urteile Plato's und Aristoteles' über den Satz: das Recht des Stärkeren.

Verhältnis Plato's zu den Sophisten. — Der Fehler des Platonischen Verfahrens. — Plato hat den sophistischen Satz nicht nur nicht widerlegen können, sondern ihn selbst angenommen: die Politik oder der Idealstaat. — Aristoteles' Verhältnis zu dem sophistischen Satze; die Fehler seiner Voraussetzung. — Plato und Aristoteles und der Satz: das Recht des Stärkeren.

In der kurzen Einleitung zur Darstellung des Platonischen Urteils über den Satz: das Recht des Stärkeren hatten wir ein Doppeltes gefunden: nicht nur dass er notwendig der grimmige Feind der Sophisten sein sollte, sondern auch, dass diese seine ausgesprochene Feindschaft auch das Mass werden wird, worauf wir seine Verurteilung der Sophistik messen müssen.

Es ist nämlich Plato's Verhältnis zu jenem Satze der Sophisten — wir sprechen hier nur davon — das Folgende. Die modernen sogenannten Moralphilosophen halten es auch von Interesse, ja gewissermassen als eine Bestätigung ihrer Theorie ³⁾, in der geschichtlichen Behandlung der Ethik die sittlichen Anschauungen selbst der mythischen Vergangenheit der Völker ausfindig zu machen. Mit der rot-christlichen Laterne der Sittlichkeit an der Hand dringen

¹⁾ „φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι.“

²⁾ M. vgl. Politik. A. 2. 1253 a, 37, oder spezieller, A. 5. 1254 a 14—b, 39.

³⁾ Denn nur dem Scheine nach kommt diese Theorie als die Folge jener geschichtlichen Untersuchung aus dieser heraus; im Grunde ist die Theorie oder Idee immer das erstere; sie wird vorgefasst; m. vgl. Einleit. Allg.

sie nun bis in die dunkelsten Geheimnisse z. B. des Griechentums hinein und da sehen sie — gleichsam als Sitten-Zauberkünstler — das ganze hellenische Verhalten, oder, wie man es nennt, sittliche Leben je nach seinen eigenen Farben mehr oder weniger rot.

Ebenso verhält es sich auch mit dem Verfahren des grossen Dichter-Philosophen Plato: mit dem von vornherein fertigen Begriffe des höchsten Gutes, dem er in seinem Kopfe — in der Ideenwelt — einen Götterplatz eingeräumt hat, zieht er heran; der sophistische Satz aber ist so dunkel in seiner Beschaffenheit, dass er vor der göttlichen Laterne seine Farbe nicht ändert. Nun hält ihn Plato für ein Gespenst und da stellt sich die Notwendigkeit heraus, es zu vernichten; der Satz: das Recht des Stärkeren ist unhaltbar und unsittlich. Er phantasiert nunmehr in seinen Dialogen beliebig: er zwingt den Kallikles, anzuerkennen, dass das Angenehme und Gute verschieden sind und nachdem der Wille von der Willkür getrennt wurde, konstruiert er sofort eine Beziehung des Willens auf das Gute und der Willkür auf das Angenehme. Indem nun auch die Glückseligkeit der Sophisten sich auf dieses letztere bezieht, so folgt daraus, dass die sophistische Freiheit nur eine Bethätigung der Willkür ist, so dass sie nicht die wahre Freiheit sein kann; sie schlägt ja sowohl äusserlich als auch innerlich in's Gegenteil um. Also ist jener Satz der Sophistik unsittlich.

Plato freut sich nun, dadurch die sophistische Unsittlichkeit zerstört zu haben. Er ist sich dessen nicht bewusst, dass sein ganzes Verfahren falsch ist; der grosse Schüler Sokrates' geht in Wirklichkeit den umgekehrten Weg, als den er zu gehen sich einbildet. Von vornherein ist er davon überzeugt, ja er fühlt es intuitiv, dass jener Satz der Sophisten unsittlich ist und nun geht er zum Werk, zu beweisen, dass er also auch unhaltbar ist. Plato wird im theoretischen Gebiete von der Existenz des Wissens, im praktischen von dem höchsten Gute beseelt. Der Sophist aber andererseits bestreitet ebenso gern die Existenz eines besonderen Guten und Angenehmen und macht beide, als identisch, von dem Subjekte abhängig, ebensowenig er bereit ist, dem grossen Philosophen zuzugeben, dass der Begriff seiner Freiheit absurd sein soll, weil sie in ihr Gegenteil umschlägt. Es ist ja eben dies die Meinung der Sophisten, dass alle zugleich frei und Sklaven sein sollen, frei, indem alle von Natur aus berechtigt sind, alles zu thun, was sie wollen, Sklaven aber, weil alle im Falle der nicht genügend vorhandenen Kraft den Stärkeren unterliegen müssen, ebenso wie der

Gesunde der Krankheit, oder der Kranke bei nicht genügender physischen Kraft dem Tode zum Opfer fallen wird. Hinsichtlich des inneren Widerspruchs der Freiheit begnügt sich der Sophist dem Platonischen Argumente gegenüber zu fragen: warum soll die Befriedigung der Leidenschaften und Lüste Knechtschaft sein? Plato kann nur mit Hilfe seiner vorgefassten Idee der Sittlichkeit darauf antworten; diese letztere aber geht nur ihn selbst an, aber nicht auch die Sophisten; sie beruht auf dem Begriffe des höchsten Gutes. Was wird aber geschehen, wenn man von der Ideenwelt dieses höchste Gut wie einen zweiten Kronos herabstürzt; ja wenn man die Dunkelheit der Ideenwelt, worin Plato Gespenster sieht, mit einem Lichte (der Unmöglichkeit) beleuchtet? Doch hat diesen Göttersturz nicht ein Sophist, sondern selbst sein grosser Schüler Aristoteles herbeigeführt.

Bezüglich des Satzes: das Recht des Stärkeren hat also Plato nichts vermocht. In der Widerlegung desselben ist er ebenso ohnmächtig, wie in dem Bestreben, den Protagoreischen Satz des Wissens zu vernichten. Damit will ich aber nicht sagen, dass also der Satz: das Recht des Stärkeren eben auch in dem Sinne richtig ist, in dem er uns von den Sophisten vorgetragen wird, sondern, dass Plato mit seiner Widerlegung desselben nichts geleistet hat.

Plato nimmt sogar jenen Satz in der That stillschweigend an. Dies ist so sonderbar, dass er sich gegen diese angebliche Beschuldigung wie ein (thatsächlich erster) Kant gegen den Idealismus würde gesträubt haben, wenn er sich dessen hätte bewusst werden können. Wir fragen Plato: auf welchem Rechte begründet sich der Idealstaat? Wir verlangen nicht die innere Verfassung dieses Staates zu hören, sondern wir fragen nach dem Grunde dieser Verfassung. Die Einwohner dieses Staates sind grundsätzlich in drei Klassen geteilt; mag das eine parallele Erscheinung des psychischen Lebens darbieten; warum sollen die einen von vornherein für den Arbeiterstand und die anderen zum Kriegsdienste oder zur Herrschaft bestimmt werden? Mit anderen Worten: mit welchem Rechte wird der Herrscher sich von der niedrigeren Arbeit zurückziehen und von den Arbeitern verlangen, dass sie ihn ernähren? Plato ist sich dessen nicht bewusst gewesen, dass die Grundlage seines Idealstaates das Recht des Stärkeren war. Dieser Staat ist dasjenige Idealinstitut selbst, wo sich der sophistische Satz verwirklicht: der Stärkere (in der höheren, ersten Klasse psychisch, in der zweiten aber physisch — d. h. vorzugsweise —) hat den Schwächeren (in der

zweiten Klasse nur psychisch, in der dritten aber sowohl psychisch als auch physisch) zu seinem Sklaven (freilich ohne diesen Namen) gemacht. Doch verlangen auch die Sophisten nichts mehr.

Was aber Aristoteles anbetrifft, so geht er von einer Voraussetzung aus, welche einen wirklichen Beweis vermissen lässt: weshalb einige Menschen von Natur aus zur Knechtschaft und einige zur Herrschaft bestimmt sein sollen, beweist er thatsächlich nirgends, so dass er selbst einmal in Verlegenheit kommt, festzustellen, ob die Sklaven von Natur aus keine derartigen Tugenden besitzen, welche den freien Menschen zukommen. Er wird gezwungen, anzunehmen, dass zwar alle Menschen dieselben Tugenden haben, aber nicht nach demselben Maasse, sondern jeder nach seiner Bethätigungsweise¹⁾; hier fragt es sich aber wiederum: wer hat und warum hat er diese Bethätigung (*ἔργον*) so bestimmt.

Das sind die Fehler seiner Voraussetzung; beruht aber jene halbe Berechtigung des sophistischen Satzes auf dieser, so versteht sich von selbst, dass Aristoteles Bemühung, die Naturgemässheit der Sklaverei zu beweisen, für jenen Satz von gar keinem Nutzen ist. Damit will ich aber nicht sagen, dass also jener Satz falsch und zu verwerfen ist, sondern nur so viel, dass Aristoteles für die Bedeutung desselben gar nichts geleistet hat; d. h. er hat ihm mit seinem Beweise gar keine Kraft verschafft. Sonst aber, dass nämlich dieser Satz irgendwie als gültig angesehen werden soll, zeigt sein blosses Bemühen, ihm die (halbe) Anerkennung zu teil werden zu lassen. Hiermit ist nun auch der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles deutlich; der erstere erkennt (stillschweigend) die Wahrheit jenes Satzes an, obwohl er ihn bekämpft, Aristoteles aber, als Philosoph von grosser Beobachtungsgabe, nimmt ihn an, trotzdem dass er ihn nicht beweisen kann.

Wir betrachten nunmehr den Satz: das Recht des Stärkeren objektiv.

¹⁾ ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον. M. vgl. Politik. A. 13. 1259 b, 22—1260 a, 20.

Zweiter Abschnitt.

Der Satz: das Recht des Stärkeren
erhebt den gerechten Anspruch auf die Gültigkeit.

Erstes Kapitel.

Einige Reflexionen über das Verhalten der Völker von der griechischen Zeit bis heute; oder: ein geschichtlicher Überblick auf die Verwirklichung des Satzes: das Recht des Stärkeren.

Der Imperativ des menschlichen Verhaltens. — Positiver Beweis für die Gültigkeit des Sophistischen Satzes: die Geschichte.

Kant hat einmal gesagt, dass das Sollen des kategorischen Imperativs, d. i. das Sittengesetz immer und ewig dasselbe bleibt, wenn auch die Welten nach einander wechseln. Hätte sich aber der grosse Königsberger von der Höhe seines Imperativs ein wenig herablassen wollen, um von den Menschen selbst das Menschliche zu hören und zu lernen, so würde er sich gezwungen sehen, zu behaupten: es mögen Millionen von Sittengesetzen und Imperativen nach einander aufgestellt werden, so bleibt doch das menschliche Verhalten immer und ewig dasselbe. Es ist nicht unsere Aufgabe, die verschiedensten Moralsysteme heranzuziehen und das eben ausgesprochene Wort zu beweisen. Aber wir können diesen Beweis positiv dadurch kurz liefern, dass wir jenen sogenannten sophistischen Satz als den Ausdruck des thatsächlich Geschehenen aus diesem selbst herauslocken.

Dass nun dieses Prinzip: das Recht des Stärkeren schon eher vorhanden war, ja dass es mit der Natur, mit der Grundlage selbst des hellenischen Staates zu Tage gerufen wurde, haben wir kurz in dem Abschnitte angegeben, wo wir die Entstehung dieses Satzes aus den eigenen Gründen erklären wollten. Wir versuchen nun mehr auf Grund der periodischen Einteilung der Geschichte auch dies kurz zu konstatieren, dass jener Satz immer, ja selbst wo er auch bekämpft wurde, in Kraft gewesen ist.

a) Das orientalische Altertum.

Herden- und Völkerwanderung. — Begriff der Eroberung. — Die Ägypter, Juden, Assyrier, Babylonier, Phönizier, Karthager. — Der Grund, der diese Ereignisse berechtigt. — Innere Organisation dieser Völkerschaften. — Das waltende Prinzip.

Wenn eine Tierherde, von äusseren Umständen getrieben, das sogenannte Urheim verlässt und, sich über neue, günstigere Länder verbreitend, die Ureinwohner derselben vertreibt, ja im Kampfe ums Dasein zu Grunde gehen lässt, so sucht man den Grund dieser Thatsache darin, dass in der Natur das Stärkere immer bestimmt ist, über das Schwächere den Sieg davon zu tragen. Kein Forscher hat sich noch des Wahnsinns schuldig gemacht, dass er in derartigen Ereignissen bestimmen wollte, ob der ausgetriebenen Tierpezies recht oder unrecht geschehen ist. Jeder begnügt sich einfach mit der Thatsache, dass das Stärkere das Schwächere vernichtet hat. Es kann nur ein konventioneller Ausdruck sein, dieses Ereignis in der Formel auszusprechen, dass das Stärkere auf das Schwächere ein Recht hat.¹⁾

Doch ist es mehr als klar, dass auch die sogenannten Völkerwanderungen nur Erscheinungen zutage bringen, welche jenen Tierwanderungen parallel gehen. Man pflegt sie Eroberungen zu nennen; und fragt man, weil man gewöhnt ist, die Konventionen der staatlichen Einrichtung zu verallgemeinern, nach dem Grunde, der diese Eroberungen berechtigt, so ist es nicht schwer, zu finden, dass jene Thatsache eben dadurch sanctioniert wird, dass der Stärkere, im Bewusstsein seiner Stärke, seinen Willen dem Schwächeren aufzwingt, und dieser wiederum, im Bewusstsein seiner Schwäche, jenen Willen verwirklicht. Diese Schwächeren werden genötigt, entweder auszuwandern, also ihr eigenes Land und ihre Besitztümer dem Stärkeren, eben nur weil stärker, einzuräumen, oder sie werden zu Sklaven gemacht — ein, vielleicht in dieser Form, rein menschliches Ereignis. Die Assimilation eines Volkes von einem anderen, von der man öfters spricht, ist eben die Thatsache der Vernichtung des assimilierten Volkes. Dies ist die Art und Weise, wie eine Völkerschaft sich zu einer anderen verhält;

¹⁾ Doch darüber weiter später noch mehr.

es stellt gleichsam eine Art der sogenannten auswärtigen Politik der Völker, in einer Zeit, in der noch keine freundschaftlichen Beziehungen derselben, mögen sie den Grund haben, den sie wollen, sich denken lassen.

Was ist denn sonst die sogenannte (alte) orientalische Geschichte, als nur ein Conglomerat verschiedenartigster Völkerwanderungen oder Eroberungen? Und der Grund derselben liegt eben darin, dass der Stärkere immer und überall sein Recht behauptet. Die Ägypter erobern Äthiopien und Syrien; und ihrerseits dulden sie wiederum die Eroberung ihres Landes von wandernden semitischen Stämmen. Die Juden, von Ägypten ausgetrieben, vergewaltigen (und zwar mit Gottes-Hilfe!) alle jene Länder und Völkerschaften, die zuletzt das grosse Reich des gottbegnadeten Königs David ausmachen sollten. Sie unterliegen aber ihrerseits wiederholt nicht nur den Assyriern, sondern auch den Babyloniern und dem grossen Alexander kommt der Oberpriester in voller geistlicher Tracht unterthänigst entgegen, bis zuletzt das ganze Land den Römern zinspflichtig gemacht wird und Titus das elende Ende Jerusalems herbeiführt. Das nämliche Schicksal der Völker erleben aber ferner nicht nur die Assyrier und Babylonier, indem sie das eine Mal erobern, das andere Mal aber erobert werden, sondern auch die Phönizier und Karthager. Werden schliesslich alle asiatischen Länder insgesamt persische Provinzen, so ist es doch eben dieselbe Grundtriebfeder, welche nicht nur die Karthager veranlasst, das griechische Sizilien anzugreifen, sondern auch zu allerletzt die Römer dahintreibt, nach langjährigen sogenannten punischen Kriegen Karthago zu zerstören und die überlebenden Einwohner als Sklaven zu verkaufen.

Was ist es nun, das die Völker getrieben hat, so zu handeln? Ja gibt es denn überhaupt einen Grund, der alle diese Ereignisse berechtigt sein lässt? Wenn eine Völkerschaft wegen Mangel an Wohnort sich über fremde Länder, d. h. über schon bewohnte Länder verbreitet, ja wegen eingetretener äusserer ungünstiger Umstände das frühere Land ganz und gar verlässt und ein neues Heim sucht, so finden wir den berechtigten Grund dieses Ereignisses darin, dass die Selbsterhaltung das gleichsam angeborene Recht ist, und in der Ausübung desselben es nur darauf ankommt, dass auch die nötige Kraft oder Stärke (mag sie physische oder psychische sein) da sei. Im Kampfe ums Dasein räumt man also dem Stärkeren das Recht auf die Existenz und nach den Folgen

gesprochen, auf das Schwächere ein. Ist es aber nicht derselbe Fall, wenn eine Völkerschaft sich auch mehrere andere unterthänig machen will? Ich stelle es nicht in Abrede, dass ein gewisses Volk ein anderes benachbartes bekämpft, aber nur aus dem anfänglichen Grunde, dass dieses letztere für seine eigene Existenz von Gefahr ist, aber auch bei diesem hie und da vorkommenden Ereignisse die Thatsache die Vernichtung des einen Volkes sanctioniert, dass das andere stärker war und also leben geblieben ist. Man hört überall laut den Satz: das Recht des Stärkeren.

Doch stellen diese Ereignisse nur das Verhältniss der Völker zu einander dar und hätte man meinen können, dass sie innerhalb einer und derselben Spezies d. i. Volkes nicht vorkommen werden. Wir wollen hier überhaupt nicht die Thatsachen der Tierherde in Betracht ziehen, um denen analog auch innerhalb der Glieder derselben Völkerschaft Ereignisse herauszufinden, welche dahin lauten, dass das Prinzip: das Recht des Stärkeren überall gültig ist. Doch denke man an die Ägyptischen Kasten (Priester, Krieger, Ackerbauer, Handwerker, Hirten) und versuche, den Grund anzugeben, warum der eine von vornherein zum Hirten und der andere zum Priester bestimmt wurde. Oder ist es nicht das Recht des Stärkeren, welches die Thatsache sanctioniert, dass die eine Dynastie fortwährend von einer anderen von dem Throne vertrieben wird? Ist es ein anderes Recht, welches einen Oberpriester oder sonst einen anderen veranlasst, den Herrscher zu ermorden und sich selbst zum König zu machen? Oder ist überhaupt der Unterschied zwischen Aristokraten und denen, welche, wie man sagt, niedrigerer Abkunft sind, etwas anderes, als bloss der Unterschied des Stärkeren von dem Schwächeren? Und das sind doch Thatsachen der Geschichte der orientalischen Völker und das Recht (es ist ganz gleich, wenn man eine so sensible Natur ist, dass man es gern Unrecht nennen möchte) der neuen Dynastie, des neuen (Mörder-) Königs, des Kastenunterschiedes, des Aristokraten etc. beruht eben darauf, dass der Siegreiche, der höhere Stand etc. der Stärkere ist, seinen Willen durchsetzt und den Anderen, als Schwächeren eben dazu zwingt, dass er ihm entweder den Thron einräume, oder geradezu diene. Dies heisst kurz: das Recht des Stärkeren.

b. Das griechische Altertum.

Die Kultur kein Hindernis für die Gültigkeit des sophistischen Satzes. — Beweise: a) die auswärtigen Angelegenheiten: der Perserzug gegen Griechenland; Begriff der Rache. — b) innere Angelegenheiten: das Prinzip für die wechselnde Machtführung in Hellas; der peloponnesische Krieg; die Athener und Melier; Alcibiades; Lysander; Isokrates' Kampf gegen Platons Theorie des Rechtes; Agesilaus; Philipp; Alexander der Grosse.

Man hat von jeher bis heutzutage herab von der sogenannten Kultur eine so grosse, ich möchte sagen, göttliche Idee, dass man selbst bis dahingekommen ist, zu behaupten, dass sie gleichsam die zauberische Kraft besitzt, selbst das Wesen eines Individuums zu ändern. Es kommt hier überhaupt nicht darauf an, ob diese Änderung Verbesserung oder Verschlechterung heisst; die Absurdität dieser Anschauung liegt von vornherein darin, dass fast gesagt wird, der Tiger verschlingt nicht mehr Menschen, sobald er ein paar mathematische Sätze auswendig lernen und ein Welt-system phantasieren wird. Was ist denn sonst die sogenannte Kultur? Mag Jeder nach seinem Gutdünken eine eigene Antwort darauf geben; es ist hier nicht meine Aufgabe, sie zu bestimmen und die verschiedenen diesbezüglichen Meinungen zu untersuchen; so lehrt uns doch die Geschichte selbst, d. h. die Thatsachen schreien laut, dass der Mensch immer ein Naturwesen bleibt und das Prinzip: das Recht des Stärkeren sein Schicksal lenkt, mag er auch einen kategorischen Imperativ hervorgebracht haben.

Die Sophisten brachten zur Bestätigung ihrer Theorie von dem Rechte des Stärkeren nicht nur den Zug des Darius gegen die Skythen, sondern auch, abgesehen von dem Diebstahle des Herkules — ein Ereignis, welches eigentlich dem Privatleben angehört, — den Zug des Xerxes gegen Hellas. Wir wundern uns vielleicht, ein derartiges Beispiel gerade aus dem Munde eines Griechen hören zu müssen; es ist doch die einzige Wahrheit, dass dieser Perserkönig zwar nicht ausschliesslich, insofern auch die Rache dabei eine gewisse Rolle spielt, doch hauptsächlich im Bewusstsein seiner Macht und der angeblichen — weil der Zahl nach weniger — Schwäche der Hellenen den Zug gegen Hellas unternommen hatte.¹⁾ Doch

¹⁾ M. vgl. Herod. V. und VI. Buch.

um auch die Rache in Betracht zu ziehen, ist sie weiter nichts, als eine Vergeltung im Bewusstsein dessen, dass der Betreffende sie verwirklichen, durchführen kann, d. h. dass der Sich-Rächen-Wollende nunmehr stärker als der andere ist. War nun die frühere Verletzung stillschweigend aus dem Grunde berechtigt, weil der Verletzende stärker war, so sanktioniert nunmehr auch dasselbe Recht des Stärkeren die Vergeltung, wenn sie schon ein Ereignis der Geschichte geworden ist.

Wir wollen nun aber von diesen auswärtigen Angelegenheiten der Griechen absehen und untersuchen, ob vielleicht innerhalb dieser selbigen sozusagen Völkerspecies jenes Recht des Stärkeren ausser Kraft gesetzt wurde. Dieses Volk hat ja einen grossen Plato hervorgebracht, der phantasiert hat: das höchste Gut sitzt auf dem Götterthron und wir Menschen sollen bestrebt sein, ja wir streben darnach, gottähnlich zu werden. Mit anderen Worten, erwartet man hier (nach dem oben über Kultur Erwähnten), dass nunmehr, nachdem nämlich die Kultur den Kulminationspunkt erreicht hat, jenes Prinzip seine Kraft verliere, dass die Tiger Menschen werden, dass, anders ausgedrückt, die Materie Geist werde.

Wie sehr sich solche Gedanken Seifenblasen ähnlich zeigen, wird von nun an ersichtlich, wenn wir die Geschichte jener Völker verfolgen, welche, um einen herkömmlichen Ausdruck zu gebrauchen, grosse sittliche Ideale erzeugt, d. h. phantasiert, haben. Sehen wir nun davon ab, was wir in dem Abschnitte über die Entstehung des Satzes: das Recht des Stärkeren über die griechischen Zustände gesagt haben und verfolgen wir die fernere Geschichte des Hellenentums; so ist doch aus der Thatsache, wie einmal die Athener, das andere Mal die Spartaner, jetzt die Thebaner, sodann die Achäer etc. die Führung Griechenlands übernehmen, einzusehen, dass jene Tendenz der Staaten, zu herrschen, aus dem Gefühle der eigenen Macht, allgemeiner ausgedrückt, aus dem Selbstgeföhle entspringt. Hiermit will ich nicht in Abrede stellen, dass auch aus einer gewissen Entartung des griechischen Charakters solche Ereignisse hervorgegangen sind, es lässt sich aber immer und immer wieder jeder derartige scheinbare Grund, auf den wahren, auf das Recht des Stärkeren zurückführen. Mag uns auch scheinen, dass einige dieser Ereignisse direkt aus Rache, aus Freiheitsgefühl, ja aus blosser Kampflust hervorgehen, so wissen wir doch alle und ist es auch so zu denken, dass diese Ursachen

auf dem wahren Grunde, dem Machtbewusstsein begründet sind und sein sollen. Selbst der Wagehals fühlt in erster Linie seine, vielleicht auch angebliche, Stärke. Wird nun das Bezweckte zustande gebracht, so kommt hierbei nur die Stärke des Siegers oder des Helden in Betracht und die Sache selbst wird stillschweigend auf Grund des Prinzips: das Recht des Stärkeren sanctioniert. Dass im Privatleben dem Verletzten von den Zuschauern ein gewisses Gefühl, das sogenannte Mitleid, zuteil wird und sein Leid vielleicht als Unrecht bezeichnet wird, hat einen anderen Grund und gehört auch nicht hieher.¹⁾

Selbst in den einzelnen Ereignissen des peloponnesischen Krieges, später in dem Benehmen Spartas' gegen die anderen Staaten, in den Vorgängen der achäischen Bundesgenossenschaft und der philippischen Zeit lässt es sich klar herausfühlen, dass, wo auch jener Satz von dem Rechte des Stärkeren seiner Formel nach unbekannt war, dasselbe doch thatsächlich Kraft hatte, stillschweigend angenommen und überall angewandt wurde. Man erinnere sich an die Diskussion der Athener mit den Meliern,²⁾ ferner an die Worte Alkibiades' bei der Flucht: (gegen Athen) ich will zeigen, dass ich noch lebe; sodann an die Worte und das Verhalten Lysander's gegen die Athener etc. Ich brauche hier noch kaum auch die Worte des Isokrates³⁾ besonders hervorzuheben, wie er nämlich das Vorgehen der Athener gegen die Bundesgenossen mit ausdrücklicher Bekämpfung der Platonischen Theorie des Rechtes entschuldigt.

Kurz und klar wird doch die ganze Richtung der griechischen Geschichte durch die Worte gekennzeichnet, mit welchen der greise Agesilaus die friedensbrecherische Überrumpelung der thebanischen Kadmea von Phöbidas entschuldigt, indem er sagt: wenn Phöbidas' Thaten für Lacedämon nachteilig sind, soll er bestraft werden; wenn aber von Vorteil, so ist es ein altes Gesetz, dass man solche Dinge ohne weitere Überlegung unternehmen dürfe.⁴⁾ Sehen wir nun ferner von den dazwischen vorkommenden Streitigkeiten und kriegerischen Angelegenheiten ab, so ist doch in dem Tanze des

¹⁾ M. s. weiter hinten.

²⁾ Thukyd 5, 84—113.

³⁾ Panath. § 117 f.

⁴⁾ Xenoph. Hell. 5, 2, 32. „εἰ μὲν βλαβερά τῇ Λακεδαιμονί πεπραχῶς εἴη δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι· εἰ δ' ἀγαθὰ, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον, ἔξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν“.

Philipps auf den Leichen in Chäronea nicht nur die befriedigte Rachesucht des Mannes zu erblicken, sondern es tritt vielleicht schon in erster Linie das Bewusstsein seiner Übermacht klar an den Tag. Das ganze Benehmen und grosse Unternehmen seines grossen Sohnes, jenes Schülers des griechischen Philosophen, kann nicht anders erklärt werden, als eben nur aus dem Prinzip: das Recht des Stärkeren und dasselbe reguliert auch die schrecklichen Thaten der sogenannten Diadochen.

c. Das Römertum.

Bekenntnis des Thukydides. — Die Römer und der Satz: das Recht des Stärkeren. — Die Patrizier und der Plebs; das Volkstribunat. — Die Etruskenstädte. — Cäsar und die sonstigen römischen Kriegszüge. — Die Korinther; Begriff der Begnadigung. — Augustus; Civilisationsabsicht, Diplomatie.

Man mag nun die Richtigkeit oder gar die Menschenwürdigkeit dieses Prinzips von dem Rechte des Stärkeren bestreiten, wir gehen hier an solchen Phantastereien vorüber; für unseren Zweck ist es genug, dass das Recht des Stärkeren eine nicht zu bestreitende Thatsache ist, dass es gewaltig von Natur aus das menschliche Verhalten reguliert. Es hat nichts damit zu thun, dass jenes Prinzip erst von den Sophisten, formell in einem Satze dargestellt, vorgetragen wurde. Die Sophisten sind nicht seine Erfinder, wie z. B. Kant der Erfinder des kategorischen Imperativs ist, sondern die scharfsinnigen Beobachter, welche das Naturgesetz herausgelesen haben. So dass wir uns nicht mehr wundern dürfen, wenn selbst derjenige, der — Thukydides — ein ausgesprochener Feind der Sophistik und des Satzes: Macht vor Recht war, doch sich genötigt sieht, denselben Satz als die notwendige Grundlage der staatlichen Machtbildung anzuerkennen¹⁾; und wir haben schon gesehen, dass dieses Prinzip trotz allen Philosophien der thatsächliche Regulator Griechenlands gewesen ist.

Ebenso verhält es sich aber auch mit den Römern²⁾ und den Völkern in der römischen Zeit und ob denselben der sophistische Satz der Rechtlichkeit bekannt war, oder nicht, darauf kommt es

¹⁾ 1. 76.

²⁾ Von grossem Interesse ist es zu vgl. was William Lecky in seiner Schrift „Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen“ über die Römer sagt; p. 232—248 (deutsch von Dr. H. Jolowicz) 2. Aufl.

überhaupt nicht an. Wir haben nur zu fragen: mit welchem Rechte setzen die Patrizier sobald als Tarquinius tot war, alle Schonung und Rücksicht auf die Gemeinde bei Seite? Ferner: mit welchem Rechte wird danach die Plebs von dem bevorrechteten Stande und von seinen Vorteilen, Rechten und Ehren ferngehalten? Wir werden niemals die richtige Antwort darauf geben können, wenn wir uns der Wahrheit des Satzes: Macht vor Recht nicht bewusst sind. Die spätere Entstehung des Volkstribunats spricht ebenso sehr für jenen Satz, als die Rachsucht des Marcius Coriolanus, dieses römischen Alkybiades, eben darauf begründet ist, dass er die Macht hat, seinen Willen durchzusetzen: diese Macht gibt ihm auch das Recht. Es ist nicht zu verwundern, dass die Römer den gebrochenen und gedemütigten Etruskerstädten den Frieden unter schweren Bedingungen gewährt haben. Wir hören ja das Echo ihres gleichsam Begriff-gewordenen Vorgehens an der Donau bei den Galliern, welche Alexander den Grossen versichern: sie fürchten sich auf Erden vor nichts Anderem, als nur vor dem Einsturze des Himmels. Nirgends hört man etwas von einem anderen Rechte; für den, welcher die Macht hat, gibt es kein zweites Recht und für den, welcher schwach ist, gibt es absolut gar kein Recht. Die Heldengestalt eines Cäsar und die ferneren Züge seines Volkes sprechen nur dafür, dass die Völker ihre unersättlichen Eroberungen, was das Gerechte und Ungerechte anbetrifft, nur durch ihre Macht sanctionieren, wie denn überhaupt die Tiere. Ja die Natur ist in ihren Schöpfungen so continuierlich und absolut ohne den geringsten Sprung, dass im Menschenreiche gerade diejenige Erscheinung vorkommt, welche im Reiche der niederen Tiere uns so lächerlich zu sein scheint. Nicht nur tierische und menschliche Individuen stolzieren im Bewusstsein ihrer Stärke vor denjenigen, welche im Bewusstsein ihrer Schwäche gleichsam mit ihrem Schwanze wedeln, sondern selbst auch die stärkeren Völker benehmen sich ebenso gegen andere, wenn diese schwächer sind. Man hat das schöne Wort „Begnadigung“ gebildet und mag diese nach gewöhnlicher Meinung eine „erhabene Thatsache“ darstellen, so ist doch klar, dass sie einerseits von der Macht des Begnadigenden Kunde gibt, andererseits aber die Ohnmacht und Schamlosigkeit des Begnadigten an das Tageslicht bringt. Am Ende des achäischen Krieges durch die Niederlage der Griechen bei Leukopetra wird von den Römern Korinth eingenommen und zerstört. Warum werden nun die Führer dieses Cantons, die Korinther getötet oder als Sklaven verkauft, die übrigen griechischen

Städte aber mit Milde behandelt, ja gewissermassen autonom gelassen? So erhaben wir heute von jenen Korinthern denken und so grosser schamloser Schwäche wir die übrigen Griechen bei dieser Gelegenheit beschuldigen, so klar ist doch andererseits für das Verhalten der Römer die Wahrheit des Prinzips: Macht vor Recht, oder: das Recht des Stärkeren.

Nunmehr wollen die Römer die ganze Welt erobern und Eroberung heisst doch jede Aneignung einer fremden Sache und weist unmittelbar darauf hin, dass wir Menschen unsere Natur nicht verleugnen können und dass jenes Naturgesetz, wie die Sophisten es nannten, von dem Rechte des Stärkeren, auch bei uns das obwaltende Prinzip ist. Was heisst denn sonst Herrschsucht und wie rechtfertigt sie sich selbst? Warum sollte Augustus unter seiner Herrschaft in seinem Reiche die ganze Welt umfassen wollen? Mit anderen Worten: mit welchem Rechte hat er so viel Völkermassen ihrer Freiheit und Selbständigkeit, d. i. des Rechtes, wie man meint, eine eigene Nation zu bilden und ihre Angelegenheiten unter sich zu erledigen, beraubt? Dass die schmäbliche Zivilisationsabsicht der modernen Zeit, der modernen Machthaber — schmäblich, weil sie falsch ist und dahinter immer ein anderer d. i. der wahre Grund steckt — in dieser römischen Periode noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen war, ist aus der Geschichte bekannt und leicht erklärlich; man hatte damals über eine begangene machthaberische That nur sich selbst Rechenschaft abzulegen, weil die moderne Schlauheit¹⁾ — man nennt sie gern Diplomatie — noch nicht existierte. Eine Wahrheit ist in der ganzen Geschichte mit grossen Buchstaben geschrieben; wir finden sie überall, wohin wir unseren Blick lenken, und diese ist: das Recht des Stärkeren.

¹⁾ M. vgl. auch Ratzenhofen: „Wesen und Zweck der Politik.“ Interessant ist hier insbesondere auf diese Gedankenreihe aufmerksam zu machen: „Das Wesen der Politik lehrt die Mittel zur Täuschung der Gegner.“ „Aristokraten, Priester der katholischen Kirche und Juden brachten die besten Diplomaten hervor, weil jene das Trugspiel ihres geselligen Verkehrs, die Gewohnheit der vorsichtigen, berechnenden Ausdrucksweise von Haus aus dafür heranbildet, wofür letztere durch die Klugheit der Rasse bevorzugt sind.“ (B. II. S. 16.)

d. Das Mittelalter.

Das muhammedanische Reich. — Rohheit und Kulturzustand. — Völkerwanderung. — Lehnwesen und Sklaverei. — Das kirchliche Reich.

Hätte man nun hier weiter von der mittelalterlichen Ausbreitung des muhammedanischen Reiches, ja von dem ganzen Bestreben und Verhalten dieser Nation gesprochen, so würde vielleicht der sophistische Satz von dem Rechte des Stärkeren und die Sanktionierung dieses Rechtes durch die Macht auf die natürliche Rohheit dieses Volkes, wie man zu sagen pflegt, zurückgeführt werden können. Dies ist aber ohne Bedeutung; wir haben unser Prinzip selbst in dem Verhalten desjenigen Volkes herausgeföhlt, welches uns bis heute noch in allen Dingen als Muster dient; das ist das atheniensische Volk. Wird nun damit der Unterschied zwischen Rohheit und Kulturzustand ausser Kraft gesetzt, so ist es nun mehr für unseren Zweck genug, dass das rohe Volk ebenso handelt, wie jedes andere, sogar auch christliche. Abgesehen aber davon, bin ich auch der Meinung, dass kein Mensch, der Verstand hat, jene Bemerkung wird machen wollen, ohne die eigene Schuld (wie man die aus jenem Prinzip hervorgehende Handlung nennt) zu vergrössern. Die sogenannten Völkerwanderungen zu Beginn des Mittelalters können nur aus dem Prinzip erklärt werden, dass die Macht das Recht sanktioniert, ja indem noch von keinem Rechte gesprochen wird, das Recht der durchgesetzte Wille des Stärkeren ist. Wer die Macht hat zu erobern und andere zu seinen Sklaven und Unterthanen zu machen, der hat auch das Recht dazu.

Doch sind das wiederum nur auswärtige Angelegenheiten der Völker, und hätte ich dasselbe Prinzip auch in dem inneren Verhalten der Glieder eines rohen Volkstammes als das einzig gültige Naturgesetz dargestellt, so würde vielleicht, wie auch oben bemerkt worden, gerade diese Rohheit des Volkes gegen die Gültigkeit jenes Prinzips in einer Menschengemeinschaft sprechen. Kant sagte gegen die Dogmatiker: sie denken sich die Materie so fein wie möglich und sodann glauben sie, dieselbe vergeistigt zu haben.¹⁾ Das Analogon deses Wortes finden wir aber überall, und was unsere Aufgabe anbetrifft, rüstet man den Menschen mit den denkbarsten Eigenschaften aus, und sodann phantasiert man, selbst das Wesen

¹⁾ Kritik der pr. Vr.

des Menschen geändert zu haben. Wie sehr man sich täuscht, zeigt die Geschichte der inneren Angelegenheiten der christlichen Völker; von dem Verhalten derselben in der auswärtigen Politik werden wir noch zu sprechen haben.

Die Ausbildung des Lehnwesens ist im Mittelalter das Grab der Volksfreiheit. Der Lehnverband dehnt sich über alle Stände und Verhältnisse aus; in England sind die sogenannten „Villani“ nichts als blosse Sklaven. Die ursprüngliche germanische Volksfreiheit wird durch die Günstlinge Karls des Grossen untergraben; es entsteht der Adelsstand und mit der Zeit sinkt sogar auch die Monarchie. Die Sklaverei wird in dieser Zeitperiode zwar in der Hauptsache abgeschafft, aber es treten an die Stelle der griechisch-römischen Knechte nunmehr die hörigen Bauern und die Leib-eigenen; und ähnlich den Sklavenkriegen des Altertums sind auch die drei Bauernkriege in Deutschland, Frankreich und England Versuche gewesen, ihr Joch abzuschütteln. In der Mitte des 14. Jahrhunderts seufzt der deutsche Bauer unter ganz denselben schweren Lasten und nach der gewöhnlichen Meinung, ungerechten Mühseligkeiten wie der französische und englische Bauer. Er wird immer wieder zu neuen Zinsen und Frohnden angehalten: auf Gesetz und Recht (d. i. wenn es objektiv existierte) hat keiner Acht.

Man nehme nun eine objektive Stellung allen diesen Ereignissen gegenüber ein, ohne sich von dem Gemüte und Gefühle verführen zu lassen und versuche, das Recht herauszufinden, welches solche Zustände begünstigen, nein! noch mehr, verursachen kann. Ist das hier obwaltende Recht augenscheinlich nicht dasjenige des Stärkeren? Erlauben sich die Grundherren jene sogenannten Rohheiten nicht, weil sie eben die Macht haben? Dulden sie die Bauern nicht, weil sie schwach sind? Ja selbst ihre Kriege können nur so erklärt werden, dass sie sich ihrer Gesamtmacht bewusst werden und nun darauf losgehen, ihr Recht, weil sie in ihrer Vereinigung stärker geworden sind, zu behaupten. Haben sie es erreichen können, so ist es recht geschehen, misslingt der Versuch, so fällt das Recht auf Seite der Grundherren.

Es ist die grösste Verkehrtheit zu sagen: es geschieht so, es sollte aber anders geschehen. Wir sprechen nicht von einem Sollen, welches nunmehr, wie selbstverständlich, nur von aussen her in die Menschheit hineinkommen kann. Genug, dass die Thatsachen nur dafür sprechen, dass eben das Recht immer auf Seite des Stärkeren fällt. Fasst man sogar den Umstand ins Auge, dass in dieser

Zeit der Schall der Kirchenglocke nur ein Echo hervorbringt: „liebe deinen Nächsten“, so versteht man einerseits die natürliche Gültigkeit des Satzes: Macht vor Recht, andererseits aber auch die Wahrheit dessen, was ich im Anfang dieses Abschnitts von dem Kant'schen Sollen gesagt habe.

Hätte ich hier auch an die Heiligkeit der päpstlichen Persönlichkeit stossen wollen, so würde ich die sündhafte Bekenntnis thun müssen, dass sogar die Ausbildung dieser göttlichen Monarchie auf Erden rechtlich sich nur auf das Prinzip: Macht vor Recht zurückführen lässt. Es scheint, der in der Geschichte waltende Geist habe es sich vorbehalten, in jüngsten Tagen wieder einmal¹⁾ zu zeigen, dass selbst Gott nur ein Prinzip kennt: das Recht des Stärkeren.

e) Die Neuzeit und das 19. Jahrhundert.

Geschichtsperioden-Bestimmung. — Die Bildung der verschiedenen Territorialhoheiten. — Das Recht der Nationen auf Unabhängigkeit. — Mexiko. — Russland und die Türkei. — Die englische Politik. — Zivilisationsabsicht. — Okkupationsrecht. — Selbsterhaltungsrecht des Staates. — Deutschland und Frankreich.

Ich habe gar nicht die Absicht gehabt, die geschichtlichen Ereignisse in diesen Blättern genau und im Einzelnen zu analysieren und den innewohnenden Geist herauszufinden, oder kurz, um einen üblichen Ausdruck zu gebrauchen, Geschichtsphilosophie zu treiben. Ich zeige vielleicht mit meinem Verfahren die Denkrichtung und die Untersuchungsart, die ein Geschichtsgelehrter zu verfolgen hat, wenn er in der Betrachtung der Ereignisse, welche die Menschheit durchmacht, zu richtigen Resultaten gelangen will. Doch ist dies gar nicht mein Zweck; uns führt diese allgemeine Orientierung immer nur darauf hin, dass die Menschheit nur ein Gesetz kennt, das Gesetz: Macht vor Recht, oder das Recht des Stärkeren. Es ist wahr, es tritt in der Geschichte hauptsächlich das Verhältnis der Völker zu einander auf, aber nicht dasjenige des Menschen zu Menschen. Fasst man aber auch das ins Auge, was wir in der griechischen Zeit über Sklaverei und Feindschaft, in der römischen Zeit über Plebs etc. und im Mittelalter über die Bauern (diese nur dem Namen nach von den Sklaven des Altertums sich unterscheidenden Knechte), und über das Lehnwesen gesagt haben, so stellt

¹⁾ Man denke an die biblische Geschichte.

sich die Thatsache heraus, dass jenes Prinzip allgemein, d. i. für Menschen (es handelt sich hier nur darum) überhaupt gültig ist.

Nennt man nun die schon besprochenen Perioden vielleicht das Zeitalter der Gemütsrohheit, um damit die Ursache jener Ereignisse anzugeben, so lasse ich hier ausser Acht, ob jener Ehrentitel jenem Zeitalter auch in Wirklichkeit zukommt und ob die heutigen, sogenannten modernen Menschen diesbezüglich besser sind, oder nicht. Für unseren Zweck ist die Sache schliesslich von gar keiner Bedeutung; ja, wenn wir sogar finden, dass selbst der moderne Mensch ganz ähnlich handelt, wie jener Rohe, wie man ihn nennt, so ist das Resultat einerseits für den neuen Menschen noch beschämender, andererseits aber für die Gültigkeit und Kraft des Prinzipes von dem Rechte des Stärkeren von der grössten Bedeutung. Es wird hier gern zugegeben, dass die Neuzeit, insbesondere das 19. Jahrhundert die Glanzperiode der Kultur ist und bezüglich des Gemütes und Gefühles möchte ich sogar dieses letztere das Zeitalter der nervösen Menschheit nennen. Wir wollen nun einen flüchtigen Blick auf die geschichtlichen Ereignisse dieser Periode werfen, um uns zu orientieren, ob jener Satz von dem Rechte des Stärkeren hier vielleicht ausser Kraft gesetzt wurde.

Im Mittelalter sind schon die vereinzelt europäischen Staaten gebildet; möchte man nun diese Thatsache auf das mit der Zeit wachsende Nationalitätsgefühl und das Unabhängigseinswollen der Völkerschaften von einander zurückführen, so vergesse man doch auch nicht, dass das Selbstbewusstsein einer jeden Nation nur Machtbewusstsein ist und nur dies sein kann. Ohne dieses Bewusstsein gleicht die Nation dem Luftballon. Was die Neuzeit anbetrifft, so ist nun ihr Anfang auch damit bestimmt, dass die sogenannte Territorialhoheit sich zu entwickeln begann. Was ist nun das hier obwaltende Prinzip? Es ist von grosser Wichtigkeit darauf Acht zu haben, dass die Tendenz einer jeden Nation, von jeder anderen unabhängig zu sein, gleichsam die stillschweigend angenommene eigene Überredung der Nation verrät, dass sie auf jene Unabhängigkeit auch ein Recht hat. Dieses Recht ist aber nichts von vornherein Gegebenes, d. h. etwas Positives, die Geschichte lehrt es wenigstens so; es ist thatsächlich nur da vorhanden und nur da anerkannt und sanktioniert, wo die Nation wirklich die Macht hat, sich selbst unabhängig zu machen und zwar wenn diese Unabhängigkeit nunmehr eine Thatsache ist. Dies bezeugt die moderne Geschichte durch alle die sogenannten Unab-

hängigkeits- oder Freiheitskämpfe. Hier beruht also unmittelbar das Recht auf der Macht, oder, um die Zweideutigkeit zu vermeiden, besser gesagt: das Recht kann in diesem Falle nur als Produkt der Macht angesehen werden. Dass dieser Satz wahr ist, kann in der Geschichte auch durch das umgekehrte Verfahren bewiesen werden, d. h. wenn wir die Thatsache ins Auge fassen, dass eine Nation, welche nicht die Macht hat, sich selbst zu verteidigen, einer anderen zur Beute fällt. Um konkreter zu sprechen: was hatten die Europäer für ein Recht, Mexiko zu erobern, ja ganz Amerika seiner Freiheit zu berauben? Was ist das obwaltende Recht in dem (am deutlichsten in dem zweiten Teile desselben) dreissigjährigen oder dem siebenjährigen, oder dem sogenannten polnischen, bayrischen und österreichischen Erbfolge-Kriege? Ferner: mit welchem Rechte ist die Teilung Polens durchgesetzt worden? Dass auch die fortdauernden Kriege Russlands gegen die Türkei unter dem Vorwande des Krieges der Zivilisation (?) gegen die Barbarei, des Christentums (!) gegen den Muhammedanismus nur auf dem Rechte des Stärkeren gegründet sind, brauche ich kaum zu erwähnen; die schmachlichste Lächerlichkeit dieser Kriege liegt aber eben darin, dass Russland angeblich als ein Beschützer des Christentums auftritt. Verhält es sich aber nicht ebenso auch mit der sogenannten englischen Politik, ja allgemein gesagt mit den Zivilisationsabsichten der modernen Nationen? Erstens ist kein Gesetz zu finden, welches verlangte, der Zivilisierte solle den Wilden zivilisieren; als ob der Hund jemals die Absicht haben würde, den Tiger zu zivilisieren, weil dieser seine Beute direkt angreift, er aber sie erst zu locken gewohnt ist, oder weil er, der Hund, bis in gewissem Grade intelligent handelt, der Tiger aber zwar vielleicht die Anlage dazu hat, aber noch nicht auch aktuell das was schon der Hund ist. Was geht die Zivilisation eines Wilden den Zivilisierten an, wenn jeder in seinem Orte bleibt? Wenn sie aber die gesetzte Grenze überschreiten, mit welchem Rechte geschieht es? Nun nehmen wir aber an: die Zivilisation des Wilden ist eine Pflicht, wie man meint, des Zivilisierten; dies kann aber nur als ein freier Akt gedacht werden; warum soll man diese wilden Stämme erst unterwerfen? Weil vielleicht die Zivilisation sonst unmöglich ist? So zeigt sich hier erstens die Geltung des jesuitischen Satzes und abgesehen davon, wenn man nach der Legalität der Sache fragt, so kann die Antwort lauten: der Sieger hat ein Recht auf den Besiegten, weil jener der Stärkere, dieser der

Schwächere ist. Ist diese Antwort falsch und sträuben sich die christlichen Völkerschaften und Regierungen gegen derartige Unmoralität und wird überall wirklich die Zivilisation und das christliche Evangelium bezweckt, so fragen wir: warum sind also diese Nationen darauf gekommen im Völkerrechte einen Okkupationsakt zu konstatieren und daraus ein Okkupationsrecht zu machen? Heisst Okkupationsrecht nicht des Stärkeren Recht?

Die Geschichte gibt nur eine einzige Antwort auf ihre eigenen Ereignisse: Recht ist Macht und wer keine Macht hat, der hat auch kein Recht. Unter den Machthabern hat folglich das Recht — der Stärkere. Der Mund der Völkerpolitik, das Völkerrecht, hat diesen Thatsachen der Geschichte dadurch gerecht werden wollen, dass ausdrücklich auch ein Selbsterhaltungsrecht der Nationen und eines jeden Reichs proklamiert worden ist. Um einige Beispiele anzuführen, ist es gerade dieses Recht, welches die Türken berechtigt, die aufrührerischen (schwächeren) Nationen zu unterdrücken und sie immer als ihre Unterthanen haben zu wollen; und dasselbe gilt auch von allen heutigen Nationen. Was Elsass und Lothringen anbetrifft, so sind sie weder französisch noch deutsch, sondern des Stärkeren; dieser Stärkere ist jetzt Deutschland.

So lautet das Resultat der Geschichte und der Politik: Macht vor Recht, oder: das Recht des Stärkeren.

Zweites Kapitel.

Der Nachklang des Satzes: das Recht des Stärkeren in der nach-Aristotelischen Moralphilosophie bis heute herab.

Menschliche Einbildung und natürliches Walten. — Das Gesetz des Widerspruchs durch die Entwicklung. — Plato. — Aristoteles. — Nach-Aristotelische Moral: Epikur, die Stoiker. — Christentum. — Das christliche Mittelalter. — Verhältnis des Moralsystems zu den Zeitideen. — Die Fiktion des Naturzustandes. — Macchiavelli. — Das Moralgesetz als Zeitidee oder Zeitverhalten. — Neuzeit. Hobbes. — Helvetius. — Rousseau. — Haller. — Das 18. und 19. Jahrhundert: der Altruismus; die logische Formel desselben: der Begriff „grösstmöglich.“ — Sozialismus; Marx. — Entstehung desselben. — Kommunismus und Sozialismus. — Christlicher Sozialismus. — Nietzsche. — Die sogenannten Sitten. — Duell.

Wir Menschen haben öfters unsere Natur leugnen wollen, diese letztere aber hat sich niemals verleugnet. Das ist so natürlich und klar, dass man es mit der Erdbewegung vergleichen kann. Ob man nämlich früher der Ansicht war, dass die Sonne sich bewegt, aber nicht die Erde, das hat doch den natürlichen Lauf der Dinge gar nicht gestört. Ob ein Plato die Moralität als Verähnlichung mit Gott bezeichnet, ob das Christentum die Askese gepredigt hat und die menschliche Natur (die körperliche, wie es meint) vernichten wollte, ob man ein Vervollkommnungsprinzip aufgestellt hat, ob Kant zum ersten Mal seinen kategorischen Imperativ laut aussprach, um die Moralität ihres Namens würdiger zu machen; kurz gesagt, ob der Egoismus oder der Altruismus, das naturgemässe, oder naturwidrige Handeln nach der Meinung der Philosophen das Sittliche wäre, ist schliesslich ganz gleich. Das sind Prinzipien, welche in Studierstuben aufgestellt wurden und sie haben nicht, ja konnten nicht diejenige Kraft haben, welche die Natur umzugestalten vermöchte. Sowenig die Sonne ihre Laufbahn geändert hat, weil die Menschen anders dachten, sowenig verleugnete sich auch die menschliche Natur, weil eben die Philosophen immer und immer wieder neue Prinzipien und Imperative aufstellten. Den grössten Wahnsinnigen soll man da suchen, wo der Versuch gemacht wird, der Natur Gesetze vorzuschreiben.

Dass trotz allen sittlichen Prinzipien und Imperative unsere Natur sich selbst niemals verleugnet hat, wird nicht nur aus dem

ersichtlich, was wir im vorigen Kapitel gesagt haben, sondern auch daraus, dass wir selbst bei der Aufstellung sittlicher Prinzipien immer und immer wieder uns genötigt sehen, darauf zurückzukommen und unsere Natur zu behaupten. Es kann daher in Ansehung der Wechselfälle gesagt werden: es waltet überall dasselbe Gesetz ob, also gibt sich die Entwicklung durch den Widerspruch dadurch kund, dass wir schliesslich das Aufgehobene durch sein Entgegengesetztes ersetzen. Nämlich: anfänglich wurde das Prinzip der Natur behauptet, d. i. Sittlichkeit war damals Natürlichkeit;¹⁾ dies wird, als Thatsache betrachtet, bis auf die Spitze getrieben und der Entartung ausgesetzt; von hier aus nun schlagen wir das Entgegengesetzte ein und sobald als auch dies bis an das Extremste getrieben wurde, kehren wir wiederum zu dem ersten zurück; das Ende dieses Prozesses wird mit dem Ende des menschlichen Daseins aufhören. Diesen Vorgang zeigt die Geschichte der Moral nicht nur in der angedeuteten Form des naturgemässen und wiederum naturwidrigen Lebens, sondern auch in den Wechselfällen des Egoismus und Altruismus. Das ursprünglich naturgemässe Leben der Griechen beabsichtigt Plato zu vergöttlichen, Aristoteles kehrt wiederum zu ihm zurück; die Stoiker (in einem gewissen Sinne auch Platoniker) setzen mit den Epikureern das Aristotelische fort; dies wird aber sofort von den Neuplatonikern und dem Christentum zerstört etc. etc. Und was die Wechselherrschaft des Egoismus und Altruismus anbetrifft, so sind wir sogar, ohne uns dessen bewusst zu werden, so gehorsame Diener unserer Natur, dass zuletzt selbst in dieser altruistischen Tendenz dem Stärkeren in irgend einer Form sein Recht anerkannt wird. Doch ist das alles nur Wortstreiterei, wie von dem im vorigen Kapitel Dargestellten ersichtlich wurde, und ich es noch weiter unten näher zu begründen habe. Mein Thema bezweckt hier nur, zu zeigen, dass auch die Philosophen, die öfters versucht haben, mit ihren Zauberstücken die Natur sozusagen zu vergöttern (oder zu verteufeln), schliesslich von der Übermacht jenes Prinzips von dem Rechte des Stärkeren beherrscht wurden.

Wir haben schon gesehen, dass Plato, trotz seinem grossen Kampfe gegen den sophistischen Satz von dem Rechte des Stärkeren, ihn doch sogar zur Grundlage seines Idealstaates gemacht hat. Das kann man dem zuschreiben, dass er Grieche war und dass jenes Prinzip mit den Griechen, wie überhaupt ja mit allen Völkern, mit-

¹⁾ Man denke z. B. an die Griechen.

gewachsen ist. Man kann auch annehmen, dass die Wirkung dieses natürlichen Prinzips derjenigen der Reflexbewegungen des Körpers gleicht und also unvermeidlich ist. Das Resultat lautet in beiden Fällen ganz ähnlich und es kommt überhaupt nicht auf die Ursache an, sondern eben nur auf das gesuchte Ergebnis, dass Plato jenes Prinzip stillschweigend anerkannt hat. Was Aristoteles anbelangt, so wissen wir schon, dass er dem Prinzip ausdrücklich eine gewisse Gültigkeit zugeschrieben hat. Dass aber ferner in der nacharistotelischen Moral die Epikureer jenes Prinzip im Grunde anerkennen, oder wenn man es bestreiten will, konsequenterweise anerkennen müssen, halte ich für so selbstverständlich, dass ich es nicht berücksichtigen will. In dem Bestreben nach Lust kann nur das Recht des Stärkeren die Kollision der Willkür des einen mit der des anderen versöhnen. Verzichtet der eine auf eine Lust, weil der Erwerb derselben ihm mehr Mühe kosten wird, als die Lust selbst wert ist, so genießt sie der Stärkere und zwar nur mit dem Rechte des Stärkeren. Das ist die direkte Konsequenz der Epikureischen Ethik; ob sie von dem Philosophen selbst gezogen ist oder nicht, trägt zur Lösung des Problems nichts besonderes bei. Genug, sie ist da.

Was wollten aber die pantheistischen Stoiker mit ihrem Prinzip: man solle naturgemäss leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) sagen? Klingt dieser Satz nicht allzusehr anarchistisch-individualistisch? Ob die Stoiker sich dessen bewusst waren, dass das *conveniendi naturae vivere*, d. h. das naturgemässe Leben (wie in besonderen Fällen auch das Epikureische Prinzip) eine Kollision der menschlichen Verhältnisse herbeiführt, welche schliesslich darauf hinauslaufen wird, dass die Macht das Recht sanctionieren und der Stärkere sein Recht behaupten wird, — das ist an sich ganz gleichgültig. Es kommt nicht darauf an, was man für Wendungen macht, um etwas als „schlecht“ Betrachtetes zu vermeiden. Die Stoiker haben in ihrer Naivität unmittelbar so viel gesagt, dass, indem jeder in dem Bestreben, seiner Natur gemäss zu leben, auch dasjenige zum Vorschein bringen wird, was zwar ein Ausfluss seiner Konstitution, aber zugleich auch die Störung, ja Vernichtung des Beisammenlebens ist — die Stärke, mag sie physisch oder psychisch verstanden werden, immer das Recht entscheiden wird.

Sehen wir nun von allen anderen, dazwischen vorkommenden philosophischen Schulen der Neupythagoreer und Neuplatoniker etc. ab, so ist das Christentum dasjenige, was jenen sogenannten sophi-

stischen Satz völlig aufheben will. Hier ist keine Spur von einem äusseren d. i. rechtlichen Kampfe zu finden; Demütigung und Verzichtleistung sind die Grundprinzipien aller Sittlichkeit und an die Stelle des Vergeltungsprozesses tritt sogar die Feindesliebe. Wer das Christentum, richtig verstanden, anarchistisch färben möchte, beschuldigt nur sich selbst der Unkenntnis des Wesens dieser religiösen Richtung.

Doch hat es nicht lange gedauert und selbst das christliche Mittelalter protestierte dagegen. Ich habe schon oben gesagt, dass wir uns in diesem Kapitel nur mit den Moralsystemen zu beschäftigen haben. Sonst ist schon klar geworden, dass trotz der christlichen Lehre die Menschheit immer denselben Weg gegangen ist, wie auch vor dieser Predigt von der Demütigung. Es ist wahr, dass die philosophischen Systeme bis jetzt immer nur Zeitstimmung gewesen sind und es kann gesagt werden, das Verständnis eines derartigen Systems fordert in erster Linie die Kenntnis der Zeitverhältnisse. Was aber spezieller ein Moralsystem anbetrifft, so soll dieses jedesmalige Verhältnis von dem Systeme zu der Zeit, in der es entsteht, nicht zu irrigen Behauptungen führen. Ein metaphysisches System ist ein rein theoretisches Gebiet und gibt eben nur eine zusammenfassende Form der verschiedenen Zeitideen an; ein Moralsystem aber ist ein Doppeltes: es enthält einerseits notwendig ebenfalls die Zeitideen, hat aber andererseits auch einen praktischen Zweck. Ein Moralsystem, das nicht an das Schicksal der Menschheit greifen will, ist ein Unding, ist nur das gelegentliche Spiel eines müssigen Geistes. Nun ist die Frage, ob jene zwei Seiten des Moralsystems notwendig auch zusammenfallen, d. h. ob die Zeitidee in der That das Zeitverhältnis ausdrückt, ja wenn es nicht der Fall ist, sondern die Idee eben als etwas zu Bestrebendes entsteht, ob diese Idee nun das wirkliche Verhältnis der Menschen zu einander in dieser Zeit, ja auch später modifiziert. Ich führe ein Beispiel an: das naturgemässe Leben wird mit der Zeit bis an die Spitze getrieben und endet schliesslich mit der Unzucht; dem bekannten Gesetze der Entwicklung nach dem Widerspruche gemäss beginnt nun, indem die Menschheit diesen Zustand nunmehr satt hat, die Idee der Veränderung, und zwar nach dem entgegengesetzten Wege, aufzutauchen. Es fragt sich also, ob diese neu (in der Entwicklung) entstandene Idee faktisch auch das vorhandene, d. h. das in der That bestehende Verhältnis verändert hat. Ziehen wir nun dasjenige in Betracht, was ich schon im

vorigen Kapitel gesagt habe und fassen wir auch das ins Auge, ob jemals ein philosophisches Moralsystem die geringste Veränderung der menschlichen Verhältnisse hat zustande bringen können, so haben wir die verneinende Antwort auf jene Frage unmittelbar an der Hand. Dass die philosophischen Moralsysteme für das Schicksal der Menschheit bis heutzutage gar nicht von Bedeutung gewesen sind, lehrt die Geschichte und ich habe es schon gezeigt.¹⁾ Sie sind spurlos nach einander verschwunden und haben sich jedesmal nur in Büchern ihrer Existenz erfreut; die Menschheit aber, trotz allen aufgestellten Imperativen und altruistischen Prinzipien, ist immer denselben Weg gegangen, und der Stärkere behauptet bis heute noch sein Recht. Der Genauigkeit wegen und um der Wahrheit gerecht zu werden, haben wir nur zuzugestehen, dass nur das Christentum, indem es eben eine Religion, d. i. Gefühls- und Bedürfnislehre ist, auf die Menschheit eine minimale, doch immer und immer wieder äusserliche Wirkung geübt hat.

Gesetzt nun dies, so ist es doch selbstverständlich, dass wir die Moralsysteme an sich betrachten können, ohne auf die Zeit Rücksicht zu nehmen, in der sie entstanden sind. Ich setze diese Untersuchung fort.

Gegen die christliche Lehre erhebt schon das Mittelalter die Stimme. Es wird mit der Fiction eines Naturzustandes der Freiheit und Gleichheit begonnen. Freilich hatte schon im Römertum der grosse Jurist Ulpian von einem Naturrechte gesprochen und jene Gleichheit und Freiheit zur Grundlage seiner Lehre gemacht. So wenig aber dieser letztere die weiteren Konsequenzen seiner Lehre hat leugnen wollen, so wenig können auch diese mittelalterlichen Juristen und Philosophen die nämlichen Konsequenzen vermeiden. Sie meinen: Staat heisst nur ein vertragmässiger, d. i. konventioneller Zustand. Mag nun dieser letztere die Volkssouveränität oder die Herrschersouveränität bedeuten, so ist doch nicht zu verkennen, dass erstens mit dem Eintreten in diesen Zustand die Freiheit und Gleichheit in gewissem Sinne aufgehoben wird, zweitens aber, dass, wenn jener Vertrag die Unterwerfung unter einen Herrscher verlangt, es nunmehr selbstverständlich ist, dass das Recht dieses Herrschers auf denjenigen des Stärkeren begründet werden kann. Wenn also Macchiavelli den Stärkeren als den Freund Gottes

¹⁾ Diese Frage wird in der zweiten Abteilung dieser Schrift eingehender besprochen.

bezeichnet, so zieht er damit nur die weiteren Konsequenzen einer schon vorhandenen Lehre und wir haben schon gesehen, dass auch die Sophisten nichts anderes gesagt haben wollten, indem sie das Recht nur dem Stärkeren anerkannten, als dass das Gesetz nur ein Mittel zur Politik ist und also die Sittlichkeit sich vor der Klugheit beugen sollte.

Diese Thatsachen zu bestreiten, ist absolut unmöglich; möchte man sie aber näher betrachten und gleichsam aus ihrer eigenen Quelle heraus verstehen, so gibt es nur einen einzigen Leitfaden dazu: man kann entweder nur das als ein mögliches Gesetz des sogenannten sittlichen Verhaltens aufstellen, was das betreffende Zeitalter unmittelbar und oft sich dessen unbewusst, stillschweigend annimmt und praktiziert; oder dasjenige, welches die Ideen repräsentieren, die nunmehr, wie oben gezeigt wurde,¹⁾ auf das geradezu Entgegengesetzte hinweisen. Dass dieses letztere Verfahren nur ein Moralsystem zustande bringt, das nur in einem Buche der Existenz theilhaftig wird, ist ebenfalls gezeigt worden. Die Moralphilosophie des ersteren Verfahrens hat den Vorzug, dass sie sich in der Wirklichkeit bewegt und also das thatsächlich Menschliche predigt. Ist diese Menschheit dem Wesen nach von Anfang an ganz sich selbst gleich, so ist auch diese Moralität nur eine. Dies habe ich schon im vorigen Kapitel in der Form gezeigt, als das Prinzip von dem Rechte des Stärkeren, als das ewige Naturgesetz der Menschheit gefunden wurde. Handelt es sich aber hier nicht darum, dass die Moralität bestimmt werde, sondern darum, dass jenes Prinzips geheime Wirkung auch in den sogenannten Moralsystemen nackt ans Licht gebracht werde, so liegt, was die dargestellte mittelalterliche Lehre anbetrifft, die Wahrheit der Sache an der Hand. Dass aber diese Systeme des Mittelalters sich auch in der Wirklichkeit bewegen (nach den oben erwähnten zwei Verfahren, was aber uns schliesslich nichts angeht) ist aus dem abzuleiten, was ich schon in der Geschichte dieses Zeitalters über die Bauern, das Lehnswesen, die Grundherren etc. etc. gesagt habe. Es genügt für unseren Zweck, gefunden zu haben, dass das Mittelalter sowohl thatsächlich d. i. praktisch, als auch wissenschaftlich, d. i. theoretisch zu demselben Ergebnisse führt: nämlich dem Prinzip von dem Rechte des Stärkeren.

¹⁾ M. vgl. S. 51. Darüber eingehender in der zweiten Abteilung dieser Schrift.

Doch verhält es sich nicht anders auch mit der Wissenschaft der Neuzeit. Ja es konnte nicht anders werden. Dieses Zeitalter bringt geradezu dasjenige zum Bewusstsein, was im Mittelalter in einer anderen Beziehung zu glücklichen Ergebnissen geführt hatte: Bacon proklamiert die Empirie für das einzig wissenschaftliche Verfahren. Zwar tauchen auch hier in dieser Periode einige noologistische, Vernunft-Systeme auf, sie sind aber doch immerhin verschieden von dem Systeme z. B. eines Plato und mit Ausnahme des spinozistischen Systems und derjenigen Philosophen, welche die erfahrungsmässige Betrachtung der Dinge ihrer selbst unwürdig finden, sind selbst die sogenannten Rationalisten dieser Zeit halb Empiriker, d. h. solche, welche auf die Thatsachen der Erfahrung irgendwie Acht geben. Finden wir aber in ihren Moralphilosophien nichts von dem, was wir hier suchen, so ist dasselbe dem zuzuschreiben, dass sie nach dem oben angegebenen Unterschiede des Verfahrens für die Entwicklung eines Moralsystems die Ideen ihrer Zeit, aber nicht die Thatsachen ins Auge gefasst haben. Diese Behauptung wird von selbst bewiesen, sobald wir das Verhalten der Menschheit in diesem Zeitalter berücksichtigen, wie ich es schon im vorigen Kapitel entwickelt habe. Tritt das rationalistische Moralsystem mit einem Sollen auf, so ist es selbstverständlich, dass es eben die Thatsachen vernichten möchte. Es bleiben also für unsere Untersuchung nur diejenigen Moralsysteme übrig, welche man empirisch nennen kann, dabei kommt es nicht darauf an, wie weit sie dies auch wirklich sind.¹⁾

Hobbes ist einer von den tief sinnigsten Beobachtern der Menschheit: er weiss, dass die Fiktion des Naturzustandes nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass *homo homini lupus*. Das ist, erfahrungsmässig beurteilt, so richtig, als seine spätere Theorie unbegründet. Ich meine: bestimmt der Staat, was gut und schlecht ist, hängt das Recht, wie folglich auch das Unrecht von dem Staatswillen ab, so sind alle Verhältnisse konventionell und das Gesetz ein Zwang mindestens für Denjenigen, der es nicht bewilligt hat. Dies läuft unmittelbar darauf hinaus, dass dem Stärkeren, der sich jenen Verhältnissen nicht unterordnen möchte, das Recht zukommt, sie abzuschütteln, wenn er die Macht dazu hat.

¹⁾ Spinozas Äusserungen über das Recht des Stärkeren in seinem politischen Traktat halte ich für allzusehr bekannt und deutlich genug, als das ich auch diese hier besonders berücksichtige.

Dass auch in dem Moralsysteme eines Helvetius der Nachklang des sophistischen Satzes von dem Rechte des Stärkeren zu finden ist, halte ich für selbstverständlich. Dahin führt ja geradezu sein sogenanntes egoistisches Prinzip, welches eben nur den sophistischen Satz enthält, aber in einer allgemeineren Form. Wer nur für sein Ich zu sorgen hat, kann nicht umhin, mit den Interessen und den gleichartigen Bestrebungen der Übrigen Menschen zu kollidieren. Es versteht sich nun von selbst, dass in diesem Kampfe ums Dasein, wie wir es nennen dürfen¹⁾, der Stärkere, mag es physisch oder psychisch verstanden werden, imstande sein wird, seinen Egoismus auf Kosten der übrigen, wenn sie schwächer sind, durchzusetzen. Dies wird dadurch sanktioniert, dass der Egoismus d. i. wie man es hätte nennen dürfen, der Kampf ums Dasein in individueller Form das diesbezügliche Naturgesetz ist und das Recht des in diesem Kampfe Siegenden darauf begründet wird, dass er der Stärkere war. Das sind die unmittelbaren Konsequenzen des egoistischen Prinzips; ich erwähne es wiederholt, dass es überhaupt nicht darauf ankommt, ob unsere Moralisten diese oder die ähnlichen Konsequenzen ihrer Theorien gezogen haben; genug, dass sie da sind. Wenn sie nicht gezogen sind, oder wenn die Philosophen sie absichtlich nicht haben ziehen wollen, desto schlimmer für diese Moralprediger; denn wir wissen nunmehr, dass sie sich entweder ihres eigenen Prinzips nicht bewusst waren, oder dass sie, offen gestanden, absichtlich haben heucheln wollen. Dieses letzteren soll man sogar auch Diejenigen beschuldigen, welche, indem sie ein anderes Moralprinzip, den Altruismus — ein Prinzip, welches dem Scheine nach zwar das Entgegengesetzte des Rechtes des Stärkeren, im Grunde aber eine andere Form desselben ist — aufgestellt haben, sich verpflichteten, jenen sogenannten sophistischen Satz zu bekämpfen und zu vernichten, als ob sie etwas anderes predigten, als nur eben denselben Satz. Doch ist hier erst von Rousseau die Rede.

Wir haben gefunden, dass das Prinzip von dem Rechte des Stärkeren (nur) scheinbar das Entgegengesetzte der griechisch-klassischen Ansicht war; die demokratische Gleichheit aller Rechte, woraus scheinbar jenes Prinzip entsprang, ward nicht mit der Grundlage und dem Zwecke des griechischen Staates zusammengegeben. Dagegen herrscht aber in den neueren Staaten nicht nur

¹⁾ M. vgl. tiefer unten im zweiten Buche.

dem Namen nach, sondern auch thatsächlich, eine ungleiche Verteilung der Rechte und Güter, so dass es in Wirklichkeit das kontradiktorisch Entgegengesetzte dieses Zustandes ist, wenn Rousseau seine Theorie von der goldenen Urzeit des Naturzustandes ausspricht. Heisst dies aber nicht mit anderen Worten eben dasselbe, was auch der Satz: das Recht des Stärkeren lehrt? Rousseau geht gegen jedes positive Recht und Gesetz los und nimmt also stillschweigend ein Recht des Umsturzes und der Revolution an. Dies heisst nun eben so viel, als dass Rousseau darnach strebt, die Herrschaft der physischen (oder vielleicht auch psychischen) Stärke an die Stelle der Vernunftgewalt der Konvention zu setzen. Führt das nicht unmittelbar auf das Prinzip: Macht vor Recht und also das Recht des Stärkeren zu? Man mag von dem demokratischen Rousseau so viel sprechen, wie man will: Haller's, seines scheinbaren Antipoden, Lehre, der Absolutismus, ist nichts, als die konsequenteste Folge des Rousseauischen Naturzustandes auf die Thatsachen des Beisammenseins angewandt. Haller ist der neue Sophist, welcher dasjenige offenherzig ausgesprochen hat, was Rousseau und andere bis dahin nicht wagten, auszusprechen.

Fast die ganze Moral des 18. und 19. Jahrhunderts wird altruistisch: dem ersten Blicke scheint es, als ob der sophistische Satz hier kein Gehör gefunden hat. Sind aber wirklich diese Systeme bis an die letzte Konsequenz so altruistisch, wie sie in dem Munde des gewöhnlichen Mannes herumgetragen werden?

Ein gewisses Objekt der Untersuchung, irgend ein Prinzip kann nicht nur positiv, sondern auch negativ anerkannt werden: positiv, wenn es bejaht wird, negativ aber, nicht nur, indem die Bestreitung desselben unmittelbar seine mögliche Existenz voraussetzt, sondern auch indem es logisch ist, dass der Negierende das thatsächlich Existierende negiert und zwar in dem Sinne, dass es falsch und ungültig ist. Das ist auch die logische Formel des Altruismus, indem er den Individualismus und Egoismus aufhebt. Nicht nur setzt die Sympathie als altruistisches Motiv unmittelbar ihr Gegenteil voraus, dass sie aufheben möchte, sondern auch der berühmte Altruismus überhaupt, ohne Berücksichtigung seiner Motive, kann nicht umhin, unserer natürlichen Beschaffenheit irgend wie Dienst zu leisten und jenen sophistisch gescholtenen Satz in irgend einer Form anzunehmen. Was heisst denn sonst die grösstmögliche Summe von Glück der grösstmöglichen Masse? Die Al-

truisten sind sich dessen nicht bewusst, dass sie mit ihrem grösstmöglichen Prinzipie die Menschheit, oder enger gesprochen, die Bürgerschaft in zwei Teile geteilt haben. Der Stärkere des Sophisten wird versuchen, für sich selbst die grösstmögliche Summe aller Güter, die Glückseligkeit zu verschaffen; die Schwächeren werden ihm dazu dienen müssen; und dieser Vorgang findet seine Berechtigung in dem Rechte des Stärkeren. Es geht aber auch dem Altruismus ganz ähnlich. Er ist, wie sein „grösstmöglich“ davon kundgibt, fest überzeugt, dass es eine schwärmerische Absicht ist, alle Menschen überhaupt glücklich machen zu wollen; nun aber tritt an die Stelle des der Zahl nach unbestimmten, aber bestimmt individuellen Stärkeren, das bestimmtere, aber pantheistische Wort: Masse. Es werden also immer und immer wieder zwar alle Bürger nach Glückseligkeit streben, aber sie wird nur von einigen erreicht, mögen diese Wenigen wegen der Mehrheit der Zahl eine Masse genannt werden. Die übrigen sind allemal dazu bestimmt, demjenigen zu dienen, d. h. für das Glück desjenigen zu arbeiten, der für die Glückseligkeit bestimmt d. i. fähig ist. Dies ändert nun zwar die Form jenes Prinzip der Sophistik, vernichtet es aber nicht; die Frage bleibt immer und immer wieder bestehen: was berechtigt jene für die Glückseligkeit Auserwählten gegenüber den Übrigen? Die Antwort kann nur lauten: das Recht des Stärkeren; es kommt überhaupt nicht darauf an, ob jene Stärke physisch oder psychisch verstanden, und der Stärkere ein, zwei etc. d. i. der Zahl nach bestimmt oder unbestimmt, eine Masse sein soll. Ich versuche nicht, zu zeigen, dass jener sophistische Satz als solcher in allen, fast allen Moralsystemen vorkommt, sondern wie er als natürliches Prinzip des menschlichen Verhaltens in allen diesen Systemen in irgend einer Höhe der Tonskala nachklingt.

Hier ist es von Interesse, auch von den sogenannten sozialistischen Richtungen einiges zu sagen. Ich berücksichtige nur die Marx'sche Theorie, und die sogenannten Christlich-Sozialen; und brauche kaum wiederholt zu erwähnen, dass ich nicht die ethischen Systeme darstelle, wie sie entstanden, und welche ihre Hauptsätze und -Probleme sind, sondern, indem ich diese Kenntnisse voraussetze, zeige, wie der sophistische Satz von dem Rechte des Stärkeren in ihnen nachklingt. Dass ich wegen dieser selbigen Aufgabe auch nichts davon wissen will, ob jene Prinzipien und Hauptprobleme der verschiedenartigsten Moralsysteme konsequent, wichtig und haltbar sind, oder nicht, liegt an der Hand.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass Smith's egoistische Wirtschaftstheorie und utilitaristische (altruistische) Ethik auf der allgemeinen Voraussetzung gegründet: nützlich handeln, sittlich handeln, unmittelbar an den sophistischen Satz von dem Rechte des Stärkeren ausmündet. Doch ist andererseits hier auch nicht die Tendenz zu verkennen, dass durch das Sympathie-Gefühl (wie überhaupt durch die Entwicklung der früheren ethischen Prinzipien) dem sogenannten Altruismus Bahn gebrochen war, so dass es einem Ricardo nunmehr leicht wurde, die Selbstregulierung der egoistischen Zwecke als ethisches Prinzip aufzustellen. Es strebte ja auch das immer noch geltende römische Recht darnach, in der Einordnung des Privat- und Eigentumsrechts die individuellen Interessen zweckmässig auszugleichen. Liegt nun aber schon in dem Begriffe selbst dieser zweckmässigen Ausgleichung etwas Zweideutiges, welches sowohl als „zweckmässig“ für den Staat, wie auch als „zweckmässig“ für das einzelne Individuum auf das Prinzip des Rechtes des Stärkeren hinweist; (es ist ja im ersteren Falle der Staat der Stärkere, welcher, als die Willkür oder der Wille der vereinigten Schwächeren, den Einzelnen, die in ihrer Individualität schwächer sind als die Gesamtheit, das die Interessen ausgleichende Gesetz auferlegt; im zweiten Falle aber werden die Interessen selbst nach dem Zwecke des Individuums reguliert, also einem Stärkeren — in physischer und psychischer Bedeutung des Wortes — wird mehr Recht zuerkannt); und ist auch das Hobbes'sche gleiche Glück Aller unmöglich, so war es nur die Konsequenz dieser ganzen Lehre in jeder Beziehung, dass Bentham sein Maximationsprinzip ausgesprochen hat, und wir haben gesehen¹⁾, wie auch jetzt eben angedeutet, dass auch dieses Prinzip nur eine andere Form desjenigen von dem Rechte des Stärkeren ist. Von Bentham nun geht die sogenannte sozialistische Richtung aus (wie auch andere Richtungen aus seiner Lehre hervorgehen). Ich sehe nun von der individualistischen Form dieser Richtung ab, indem sie als Nächstenhülfe nur eine Utopie ist und nicht hieher gehört, als absolute freie Handlung des Individuums aber d. i. als mutualistische Ausgleichung des Glücksunterschiedes in dem Anarchismus ausmündet und schliesslich nur die Bestätigung des sophistischen Prinzipes als Resultat haben kann. Von Interesse ist es für uns,

¹⁾ M. vgl. oben S. 56.

den Kollektivismus zu berücksichtigen; er scheint ja von vornherein dem Satze von dem Rechte des Stärkeren zu widersprechen.

Diese zweite Form jener sozialistischen Richtung aus Bentham's Moralphilosophie pflegt man einerseits als Kommunismus und andererseits als eigentlichen Sozialismus zu bezeichnen.

Was nun die Theorie von dem kommunistischen Leben anbetrifft, so hat sie sich zwar wie gezeigt entwickelt, d. h. aus einer Lehre herausgebildet, welche dem sophistischen Prinzipie nicht widerstreitet; sie wird doch hauptsächlich auf drei Erscheinungen begründet: die angebliche römische Rechtsgrundlage, die Rechtsgleichheit, das Naturrecht und die Naturwissenschaft sollen für sie sprechen. Die Wahrheit dieser Behauptung zu kritisieren, ist hier nicht meine Aufgabe. Was uns angeht, ist die kommunistische Lehre selbst, welche von Marx formuliert zwei Stücke enthält: das erste Fundamental-Prinzip ist der Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, und das zweite eine kommunistische Gesellschaft, welche notwendig aus den Trümmern der früheren entstehen wird. Wie die neue Gesellschaft aussehen wird, steht nicht im Programm angegeben, wir wissen aber wohl, dass es sich um die absolute Gleichheit und Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit handelt; der Einzelne soll kein Eigentum besitzen und ein Grundsatz lautet, dass Arbeit und Einkommen unter den Mitgliedern dieser Gesellschaft verteilt werde. Der Zweck ist ein allgemeines Wohl. Nun fragt es sich, ob dieser Zweck verwirklicht wird und ob diese Gesellschaft den sophistischen Satz von dem Rechte des Stärkeren mit (unnatürlicher) Tapferkeit besiegt hat und er also nun einmal wirklich ausser Kraft steht.

Ich nehme momentan gern an, dass diese Theorie keine Utopie ist, ja dass sie sich einmal verwirklichen wird und dass sie mit der Entwicklungslehre vollkommen übereinstimmt.¹⁾ Fassen wir aber das kommunistische Schlagwort ins Auge: Jedem nach seinen Bedürfnissen, oder wie im Gothaer Programm ausgesprochen wird: Jedem nach seinen vernunftgemässen Bedürfnissen, so ist es von vornherein klar, dass, indem, wie es die Anhänger dieser Theorie selbst zugeben, die Menschen nicht gleich sind, und diese Ungleichheit unmittelbar auch die Ungleichheit der Bedürfnisse mit sich

¹⁾ M. vgl. Sozialismus u. moderne Wissenschaft von Enrico Ferri. Wir werden auf diese Lehre im zweiten Buche dieses Werkes noch zurückzukommen haben. Bei der Verwirklichung dieser Lehre kommt es gar nicht darauf an.

führt, durch diese Theorie wiederum dieselbe Unterscheidung von Menschen konstatiert wird (ganz gleich, ob bewusst oder unbewusst), welche nur das Prinzip von dem Rechte des Stärkeren, freilich in einer besonderen Form, sanctioniert. Nicht nur wird die Beurteilung der Bedürfnisse von der Laune der Gesellschaft, besser gesagt, nunmehr der Obrigkeit abhängig gemacht, sondern, wenn sie auch ohne Laune sein wird (Ideal), so ist doch an sich klar, dass Derjenige, der gleichviel arbeitet, aber weniger Bedürfnisse hat, als ein Zweiter, für diesen zweiten arbeitet. Die Sklaverei ist dem Namen nach aufgehoben worden, und an ihre Stelle wurde dem Namen nach die Gleichheit gesetzt, die Sache selbst aber bleibt im Grunde immer und immer wieder dieselbe; das Verhältnis der Zustände wird nunmehr durch dasjenige von Ganz zu Etwas dargestellt, sonst hat ganz gewiss keine Änderung stattgefunden. Der Sklave oder der Bauer arbeitete früher ganz (d. h. auch für sich, aber der Herr arbeitete gar nicht) für den Herrn, jetzt wird (d. i. in dem kommunistischen Staate) der weniger Bedürftige etwas für das Wohl des viel Bedürftigen beitragen, arbeiten müssen. Dieser Unterschied und die Kraft des Prinzips von dem Rechte des Stärkeren tritt noch deutlicher ans Licht, wenn wir diejenige Formel berücksichtigen, nach welcher jedem nach der geleisteten Arbeit gelohnt werden soll. Der Ausdruck „nach der geleisteten Arbeit“ mag verstanden werden, wie er wolle, d. i. sowohl qualitativ als auch quantitativ, so ist es doch nicht zu verkennen, dass die höhere Belohnung der physisch oder psychisch höheren Leistung nur auf dem Rechte des Stärkeren beruht. Damit wird die Menschheit wiederum in zwei geteilt: in Stärkere und Schwächere und das Verhältnis der letzteren zu den ersteren ist zwar äusserlich und dem Worte nach dasjenige des Menschen zu Menschen im Grunde aber geradezu dasjenige, will sagen des niederen Tieres zu Menschen. D. h. es wird nur die sklavische Behandlung der zweiten aufgehoben und bei der Gültigkeit des Prinzipes von dem Rechte des Stärkeren kommt es überhaupt nicht darauf an. Genug, es herrscht auch innerhalb der kommunistischen Gesellschaft.

Dasselbe kann auch von der eigentlichen sozialistischen Richtung gesagt werden. Denn, abgesehen davon, dass hier in einzelnen Fällen sowohl das Privat-, als auch das Gemeineigentum erlaubt wird, sind die sonstigen Forderungen fast die nämlichen, wie die des Kommunismus.

Was von dem allgemeinen Sozialismus gesagt worden ist, gilt

im Grunde auch von dem sogenannten christlichen Sozialismus; denn es ist bei beiden nur die Grundlage, d. i. der Ausgangspunkt verschieden, aber nicht die zum Zwecke des neuen Staates aufgestellten Prinzipien, und diese Grundlage zu untersuchen und zu kritisieren, ja überhaupt zu erwähnen, gehört nicht hieher. Abgesehen aber davon, ist die Liebe des Christen, diese grosse, ja erste Pflicht gegen alle Menschen, auf der die Christlich-Sozialen ihre Lehre begründen wollen, nur eine Forderung, ein zu erstrebendes Ideal¹⁾ und darüber haben wir schon oben das Nötige gesagt.

Mag es nun einfach Altruismus heissen, oder ein Zwangstaat, ein sozialdemokratischer Wirrwar sein; der Satz der Sophistik von dem Rechte des Stärkeren ist überall hörbar, ganz gleich, ob mehr oder weniger deutlich. Ja angenommen, dass der Sozialismus sich verwirklichen wird, versteht sich noch deutlicher von selbst, dass sein Prinzip das Recht des Stärkeren heisst; denn es wird der neue Zustand dadurch hervorgebracht werden, dass eine Mehrheit, welche zwar von Schwächeren zusammengesetzt, in ihrer Vereinigung aber stärker ist, ihren eigenen Willen auf die übrigen, welche zwar möglicherweise stärker, aber in ihrer Vereinzeltheit und Minderzahl schwächer sind, als die ersteren, aufzwingen wird. Ist das nicht mit anderen Worten das nämliche Prinzip von dem Rechte des Stärkeren?

Doch konnte es nicht so bleiben und innerhalb der Undeutlichkeit, mit der immer wieder der eigentlich zu vermeidende Satz gehört wurde, und in dem Bestreben, der Natur ihr Recht anzuerkennen, hat sich das Prinzip von dem Rechte des Stärkeren wieder einmal feierlich auf den Herrscherthron gehoben. Es wurde einerseits in einen „Willen zur Macht“ umgemodelt und andererseits das Schwert und zugleich das Mittel zur Katharsis für die (nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche) Missethaten des Nietzscheschen Übermenschen. Der Kenner dieser neuen Denkweise ist davon überzeugt, dass der bis in die Knochen hinein klassisch gebildete Nietzsche nur den sophistischen Tyrannen als göttlichen Prinzen, als „Übermensch“ umgetauft hat;²⁾ die Sache selbst bleibt immer

¹⁾ M. s. auch die Einleitung.

²⁾ Diese Thatsache wird von den Übernietzschanern verkannt, aber eben weil sie die sophistische Theorie des Satzes vom Recht des Stärkeren und den sophistischen Tyrann nicht kennen. M. vgl. I. Buch I. Teil dieses Werkes.

die nämliche und es kommt, wie es öfter erwähnt würde, überhaupt nicht darauf an, in welcher Bedeutung, ob nämlich physisch oder psychisch oder psychisch-physisch, der Stärkere verstanden werden soll. Genug, das Recht ist von dem Willen des Stärkeren abhängig.

Es würde uns sehr weit führen, hätten wir hier mit dem Resultate der Moralsysteme, das wir nunmehr gewonnen haben, auch die sogenannten Sitten besprechen wollen. Mir sei es gestattet, den kurzen Ausspruch zu thun, dass nicht nur der Krieg in seinen verschiedenen Formen als auswärtiger und als Bürgerkrieg, wie schon gezeigt, auf dem Prinzipie von dem Rechte des Stärkeren begründet ist; sondern auch das sogenannte Duell. Dieses Überbleibsel des mittelalterlichen Fehde- und Faustrechts wäre unerklärlich, ja geradezu menschliche Geisteskrankheit, wollte man, in Ansehung und auf dem Boden eines positiven oder gar vernünftigen Rechtes — wie man es gern nennt — seine Gültigkeit beweisen oder vernichten. Der Zweikampf ist in der menschlichen Natur gegründet und infolge dessen so ewig, wie die Menschheit selbst; sein Prinzip, d. i. die Sanktionierung des inneren Motives, oder Gefühls, das ihn hervorruft, lautet: das Recht des Stärkeren; einerlei ob vom Standpunkte des sogenannten vernünftigen Rechtes gerade derjenige zu Grunde gehen mag, welcher das Recht hatte, zu überleben.

Zweites Buch.

Die rechtlichen Organisationen
und die
Rechtlichkeit.

Zweites Buch

Die rechtlichen Organisationen

und die

Rechtlichkeit

I. Teil.

Der Satz: Das Recht des Stärkeren als Naturgesetz.

Allgemeines.

Die Naturwissenschaft und der Mensch.

Worauf es in der Entwicklungslehre ankommt. — Die Perioden der menschlichen Entwicklung. — Bestimmung der Aufgabe.

Huxley hat einmal gesagt, die allermeisten gegen Darwin veröffentlichten Schriften sind nicht einmal das Papier wert, auf dem sie geschrieben wurden; und so wenig es meine Aufgabe sein kann, diesen Ausspruch den Unverständlichen klar zu machen, so wenig fällt es mir ein, ihn zu widerlegen. Dies schliesst natürlich nicht die Möglichkeit aus, die Darwinsche Theorie, welche im Grunde Selektionstheorie ist, nicht nur irgendwie zu verbessern, sondern auch zu vervollständigen. Es handelt sich eigentlich nur darum, dass wir ein organisches Wesen nicht „wie die Wilden ein Linienschiff als etwas ganz jenseits ihres Fassungsvermögens Liegendes betrachten“; dass wir „jedem organischen Naturerzeugnisse eine lange Geschichte zugestehen“; dass wir, „jedes zusammengesetzte Gebilde und jeden Instinkt als die Summe vieler einzelner, dem Besitzer nützlicher Einrichtungen betrachten, in derselben Weise, wie wir etwa eine grosse mechanische Erfindung als das Produkt der vereinten Arbeit, Erfahrung, Beurteilung, und selbst der Fehler zahlreicher Arbeiten ansehen“¹⁾; ob aber dieser Zusammenhang der einzelnen Ereignisse der Entwicklungskette unter zufällig wirkenden Umständen und zufällig eintretenden Variationen entstanden ist, welche wegen ihrer Nützlichkeit für die Spezies, Art, Rasse und Gattung, durch die

¹⁾ Darwin: die Entstehung der Arten S. 574. Deutsch von V. Carus.

natürliche Zuchtwahl begünstigt, einen ständigen Charakter angenommen haben; oder aber ob diese Entwicklung durch das allgemeine Kausalgesetz zustande kommt, welches selbst in dem Idioplasma seinen Anfang hat¹⁾; darauf kommt es nicht an. Das sind nur Theorien, um die Thatsachen zu erklären. Ja selbst die Verschiedenheit der Ansichten, ob der Kampf ums Dasein, oder der Nahrungsüberfluss²⁾ das Treibende der Entwicklung sei, hat mit der Thatsache der Entwicklung selbst nichts zu schaffen. Hier ist nur von einer wissenschaftlichen Wahrheit die Rede: von der natürlichen Entstehung der Arten. Gesetzt nun dies, so versteht sich von selbst, „dass auch beim Ursprung und Entwicklungsgang der Menschheit aus dem Einfacheren das Zusammengesetztere erwuchs. Wir können, mit Ausserachtlassung einiger alten Ansichten, auch noch hinzufügen, dass zugleich aus dem Unvollkommenen das Vollkommnere, aus dem Rohen und Dürftigen das Gebildetere und Leistungsfähigere sich entwickelte.“³⁾

Das ist nun der Leitfaden, der uns nicht nur zu dem einheitlichen Ursprung der ganzen Menschheit führt, sondern auch mit der Annahme der Thatsache ihres grossen Alters, die frühere Anschauung von dem Verhältnisse der Wilden, Barbaren und Zivilisierten zu einander fast ganz und gar ändert.⁴⁾ Es war nur eine Theorie zur Erklärung speziell der Mosaischen Kosmogonie, die man von einer Depravation des Menschengeschlechtes erfunden hatte und die Naturwissenschaft hat diese Lehre vernichtet. Auf Grund nicht in Abrede zu stellender Thatsachen wissen wir, dass die sogenannte Zivilisation immer das dritte Stadium (das erste die Wildheit, das zweite die Barbarei) aller menschlichen Stämme überhaupt ist.

Wenn man also von Menschen insbesondere spricht, so hat man es nunmehr nur mit dem einen Ringe einer und derselben Kette zu thun und man ist berechtigt in seiner Betrachtung in

¹⁾ So Nägeli in seinem Werke: mechan.-physiologische Theorie der Abstammung.

²⁾ M. vgl. Rolph „biologische Probleme zugleich als Versuch einer rationalen Ethik.“

³⁾ Fr. Rolle „der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der Darwinschen Lehre.“

⁴⁾ M. vgl. „die Urgesellschaft“ von Morgan (deutsch von W. Bischoff) und „die Anfänge der Kultur“ von Tylor. Auf diese Werke werden wir öfters hinzuweisen haben.

erster Linie die Gültigkeit der sogenannten Naturgesetze auch für ihn zu Rat zu ziehen. Das Einzige, was hier in Frage kommen kann, ist, dass, indem die Menschheit durch die sogenannte Kultur dem natürlichen Laufe der Dinge Abbruch zu thun scheint, auch dasjenige in Betracht gezogen und untersucht werden soll, was in diesem Falle als Modifikation jenes Naturgesetzes vorkommt.

Das Gesagte kann konkret folgendermassen dargethan werden. Wo der Ursprung der Organismen überhaupt gesucht werden soll und wie er überhaupt einen Anfang gehabt hat; ferner ob innere Ursachen oder zufällig wirkende Umstände die Variationen hervorgebracht haben, ist für die Betrachtung der Stellung der Tiere zu einander ohne Bedeutung; jene Fragen haben nur einen theoretischen Wert. Dass aber der Wert der eingetretenen Variationen im Kampfe ums Dasein entschieden wird¹⁾, ist eine praktische Frage, nämlich eine solche, welche unmittelbar das Verhältnis der Tiere überhaupt zu einander bestimmt. Und doch ist der ganze Begriff des Kampfes ums Dasein, wie bekannt, nur auf der Ungleichheit begründet. Nun fragt es sich erstens: gilt diese Ungleichheit auch von den Menschen? und zweitens: welche ist die Bedeutung und die Wirkung des Kampfes ums Dasein auf diesem Gebiete? Alles weitere ergibt sich aus diesen zwei Problemen, besser gesagt, steht in unmittelbarem Zusammenhang zu ihnen.

A. Die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen.

Der wahre Mensch. — Die natürliche Ungleichheit der Individuen. — Die Ungleichheit als Grundlage der Gesellschaft und des Rechtes.

Es ist das Verdienst der Descendenzlehre, dass sie die seit lange her auf das Gemüt und Gefühl hingewiesene Menschheit von der Schwärmerei befreit hat. Indem diese sich auf Darwin fussende Lehre den Menschen, von allen herkömmlichen, sowohl religiösen als auch philosophischen Voreingenommenheiten und Fesseln losgelöst, zu seinem wahren Ursprung zurückgeführt hat, hat sie ihn auch von diesem Augenblicke an mit den wahren ihm von Natur aus zukommenden Prädikaten ausgestattet. Nicht nur seine Stellung zu seinem Wohnsitze, der Erde überhaupt, wurde sofort anders,

¹⁾ Das nehme ich hier ganz dogmatisch an; weder ist es meine Aufgabe, noch kann ich hier darauf eingehen, um die Wahrheit dieses Satzes zu beweisen; ich bin der Ansicht, dass die Naturwissenschaft davon überzeugt ist.

d. i. wie es in Wirklichkeit ist, dargestellt, sondern auch sein Verhältnis, sowohl zu den Organismen überhaupt und insbesondere zu den Tieren (den niederen), als auch zu den Menschen selbst liess sich ganz anderes bestimmen. Dies war die notwendige Folge einerseits des Begriffes der Entwicklung, andererseits aber auch geradezu die Voraussetzung, das Moment, welches diese Entwicklung verursachen kann. Es versteht sich nämlich von selbst, dass zwei gleiche Geschöpfe, welche aus den nämlichen Händen des allgütigen Gottes hervorgehen, von einander nicht anders zu unterscheiden sind, als nur geschlechtlich. Diese Lehre aber, mag sie das menschliche Gemüt befriedigen, sein Glück verursachen, und auch, wenn man dieser Meinung ist, die Bedingung der glücklichen Gesellschaftsordnung bilden — was nicht wahr ist — wird durch die Entwicklungslehre über den Haufen geworfen¹⁾. In der Bestimmung des Verhältnisses der Menschen zu einander spielen infolge der wissenschaftlichen Thatsachen nunmehr verschiedene Faktoren eine wichtige Rolle. Nicht nur sind die Existenzbedingungen für alle Individuen von Geburt aus ungleich, sondern es kommen hier noch die angeborenen individuellen Anlagen, und auch die verschiedenen vererbten Eigenschaften in Betracht. Nicht nur sind Mann und Weib ungleich; da das letztere sowohl psychisch als auch physisch tiefer als der Mann steht²⁾; sondern man findet auch eben so wenig zwei gleiche Individuen, so wenig ein Baum zwei ganz gleiche Blätter zu zeigen hat. So viele sich Variationen der intellektuellen und physischen Befähigung denken lassen, so viele Ungleichheiten konstatiert man zwischen den tierischen, wie den menschlichen Individuen. Diese individuelle Bestimmung der Sache ist sogar deswegen von grosser Wichtigkeit, als diese Ungleichheit sich nicht nur in dem Verhältnisse zweier Völkerrassen, oder, allgemeiner ge-

¹⁾ M. vgl. für dieses Kapitel ausser Darwins, Huxleys und Häckels Werken besonders auch des letzteren: „Freie Wissenschaft und freie Lehre“ 1878.

²⁾ Ich will an dieser Stelle nicht auf Lombroso hinweisen; ich berühre aber mit dem Gesagten auch nicht im geringsten die Frage der Frauenemanzipation. Sie beruht auf einem anderen Grunde, und kurz gesagt, wird nur das Prinzip vom Recht des Stärkeren auch diese Tendenz sanktionieren. Man wird sich sehr täuschen, wenn man der Meinung ist, dass sich jenes psychische Tieferstehen im allgemeinen als dasjenige des weiblichen Wesens und des männlichen verstehe; jener Ausdruck vergleicht nur gleichgestellte Individuen. Wer der Meinung ist, dass alle Weiber geistig tiefer stehen als der Durchschnittsmann, der schmeichelt nur sich selbst.

sprochen, der Einwohner verschiedener Kontinente, Länder, ja irgend wie geographisch von einander abweichender Ortschaften kund gibt, sondern sich selbst nicht einmal die Kinder der nämlichen Familie gleichen, sobald sie anfangen, psychisch und physisch thätig zu sein, wenn sie überhaupt im Falle des Vorhandenseins von der nötigen physischen Kraft leben geblieben sind.

Das ist die klare Predigt der Descendenzlehre von der natürlichen Ungleichheit der Menschen. Diese ist aber nicht so an und für sich von Bedeutung, als wegen ihrer praktischen Konsequenzen; sie dient nämlich einerseits zu der allerfestesten Grundlage, worauf jede Gesellschaftsordnung, wie wir es noch zu sehen haben, ruht, andererseits zugleich auch zum Masstab, welcher ausschliesslich davon Rechenschaft geben kann, wie überhaupt das Recht entstanden und was Recht ist.

B. Die menschlichen Gemeinschaften,

oder

Gesellschaft und Staat.

Rechtsursprungstheorien. — Unser Standpunkt als einzig möglich und wahr. Bestimmung und Einteilung der Aufgabe.

Unserer Aufgabe gemäss sind diese Betrachtungen, wie selbstverständlich, nur Mittel zum Zweck. Dies können wir kurz folgendermassen auseinandersetzen. Wie nämlich die Geschichte überhaupt, so ist auch alles sogenannte Sittliche und das Rechtliche auf drei Grundauffassungen zurückzuführen: der anfänglich theologisierende Geist und das christliche Mittelalter betrachten wie überhaupt das sogenannte Sittliche, so auch das Rechtliche, d. i. das Recht als göttliche Ordnung; deutlicher gesprochen ist das Recht nach dieser Auffassung an und für sich da; ich nenne diesen Ursprung des Rechts den theologischen. Die zweite Auffassung der Entstehung des Rechts ist diejenige, nach welcher das Recht eine Erfindung der menschlichen Klugheit oder Schlaueit sein soll; das ist die rationalistische Richtung. Die dritte Richtung geht aus der Entwicklungslehre hervor, und nimmt bekanntlich an, dass, wie überhaupt aller Wesen und auch des Menschengeschlechtes Ursprung und bestimmtes Dasein, so auch die Entstehung des Rechtes überhaupt und das positive Recht Entwicklungsprodukte sind.

Diese drei Richtungen haben mit der alten naturrechtlichen Theorie und der Rechtsauffassung der historischen Schule nichts zu

schaffen; jene dreigliedrige Einteilung geht nämlich von einem anderen Gesichtspunkte aus: hier handelt es sich gar nicht um die Beständigkeit oder Unbeständigkeit des Rechts, sondern lediglich darum, wo der Ursprung des Rechts zu finden sei, und dies geht uns hauptsächlich an.

Es ist gar nicht meine Absicht, ja es kann hier absolut nicht meine Aufgabe werden, jene drei Auffassungen von der Entstehung des Rechts in Betracht zu ziehen und sie zu kritisieren. Ich nehme hier einfach die Entwicklungsrichtung von vornherein an und infolge des Darwinistischen Standpunktes, den ich schon in Ansehung des Menschen überhaupt eingenommen habe, versteht sich von selbst, dass die Richtung, zu der ich mich (dogmatisch) bekannt habe, die einzig mögliche ist. Gesetzt nun dies, so ist es von vornherein verständlich, dass das Recht, als ein relativer d. i. Beziehungsbegriff, als Darstellung eines Verhältnisses, seinen Ursprung nur in einer Gemeinschaft haben kann. Dies wird auch durch die folgenden Untersuchungen klar.

Darauf beruht nun die Notwendigkeit dieser Erwägung und die Frage richtet sich zu allererst nach dem menschlichen Zusammenleben. Hier spaltet sich aber unser Problem in ein doppeltes; nämlich: Man unterscheidet drei Stufen der Entwicklung des Zusammenlebens: die Wildheit, die Barbarei und die Zivilisation in ihren entsprechenden (wir wollen kurz sagen) Gesellschaftsformen.¹⁾ Von der zweiten Hälfte der Barbarei aber beginnt schon freilich als nur langsame Keimentfaltung die Entwicklung eines Momentes der menschlichen Anlagen, das wir Zivilisation nennen²⁾. Diese greift natürlich — ich habe es noch zu besprechen — in das menschliche Zusammenleben ein und bringt gewisse Wirkungen herbei. Besteht nun ein Zusammenhang zwischen den Ereignissen des Zusammenlebens und dem sogenannten Rechte, so versteht sich nunmehr von selbst, dass jene Wirkungen von allen Seiten gleiche Reaktion hervorbringen werden, und es möchte scheinen, als ob diese nicht mehr dem Gesetze unterliegen, welches ähnliche Erscheinungen des Tierreichs beherrscht; der Grund hievon ist leicht

¹⁾ M. vgl. Morgan: die Urgesellschaft.

²⁾ Es versteht sich von selbst, dass ich die Entwicklung dieser drei Stadien des menschlichen Werdens durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bedingt sein lasse. Darüber aber zu sprechen gehört nicht hieher.

zu finden. Somit zerlegt sich unsere Aufgabe in zwei und ich ziehe in einem ersten Abschnitte nur die primitiven Formen des Zusammenlebens in Betracht und die durch die Zivilisation eingetretenen Modifikationen desselben untersuche ich in einem zweiten Abschnitte. Diese getrennte Untersuchung ist für unseren Zweck insofern von grosser Bedeutung, als wir erst den Begriff „Recht“ zu gewinnen und dann zu verfolgen haben, ob die Zivilisation ihn vernichtet, oder vielleicht irgendwie modifiziert hat. Wir legen, der Kürze wegen, unserer Aufgabe konventionell die Benennungen: Urgesellschaft und zivilisierte Gesellschaft zu Grunde, und jeder von ihnen lassen wir die Betrachtung des Rechtes folgen. Der Ausgangspunkt ist das Prinzip der Ungleichheit der Menschen.

Diese praktischen Folgen jener natürlichen Ungleichheit der Menschen wollen wir nun kurz in Erwägung ziehen.

Erster Abschnitt.

Der Mensch in der Periode der Wildheit und Barbarei.

Erstes Hauptstück.

Das Verhalten der Menschen in dieser Periode.

Erstes Kapitel.

Die Urgesellschaft.

Die Fiction des Naturzustandes. — Der Satz: der Mensch ein ζῷον πολιτικόν. Die ersten Menschenherden. — Die Entstehung der Gens. — Gens. — Organisation derselben. — Spaltung der einen Gens in mehrere. — Die Phratric. — Der Stamm. — Innere Organisation desselben. — Stämme. — Stämmekonföderation. — Innere Organisation derselben. — Nation. — Die Familie. — Der Mensch von Anfang an kein monogamisches Tier. — Die erste Eheform. — Blutsverwandschaft. — Andere Eheformen. — Die Erbschaftsverhältnisse; a) Der Erbe ist die Gentilgenossenschaft, ursprünglich als Ganzes, später individuell durch die gleiche Teilung des Nachgelassenen; b) bloss die agnatische Verwandtschaft des Verstorbenen; c) bloss die Kinder des Verstorbenen.

Die neue Wissenschaft kennt nur einen Ausgangspunkt: die Thatsache der Descendenzlehre. Danach ist es nur eine schlechte Fiction,¹⁾ die Menschen in einem Wirrwarr der gegenseitigen Beziehungen, ich meine, in einem ordnungs- und gesellschaftslosen Naturzustande irgendwann und irgendwo existieren zu lassen; er ist naturwissenschaftlich unbegründet. Freilich kann ich mich hier nicht damit abgeben, dies zu begründen und zu beweisen, dass der Individualismus des vertragsmässigen Ursprungs der Gesellschaft und des Staates reines spekulatives Hirngespinnst ist. Das würde aber auch nur die negative Seite der Sache darstellen. Positiv wissen wir, dass es ebenso absurd ist, von einem ersten Menschen zu sprechen und sodann die Menschenindividuen künstlich zusammenzubringen, wie es überhaupt thöricht und absurd wäre, von einem

¹⁾ Dass es auch nur eine Fiktion sein mag, gibt auch Rousseau gern zu; denn er stellt schliesslich die Vermutung auf: wenn der „Naturzustand“ nicht existiert hat, so muss man ihn fingieren.

ersten Pferde und von der vertragsmässigen Entstehung der Pferdeherde zu träumen.¹⁾

Es ist also nur eine Folge der Descendenzlehre, wenn wir den berühmten Aristotelischen Satz: der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν bestätigen. Die Gesellschaft ist so alt, wie überhaupt die Menschheit. Es fragt sich nur: unter welchen Bedingungen haben wir uns die Urgesellschaft zu denken? Wir fassen nämlich nunmehr die innere Ordnung derselben, also sozusagen das Verhältniss der Glieder derselben ins Auge, freilich konventionell verstanden, d. i. ohne zu meinen, wie schon bekannt, dass die Urgesellschaft ein künstliches aus hinzugetretenen Individuen bestehendes Wesen sei.

„Wie es unleugbar ist, dass einige Teile des Menschengeschlechts im Zustande der Wildheit existiert haben, andere im Zustande der Barbarei und noch andere in einem Zustande der Zivilisation, so scheint auch die Annahme berechtigt, dass diese drei verschiedenen Kulturstufen in einer sowohl natürlichen, wie auch notwendigen Reihenfolge der Entwicklung zusammenhängen. Ja noch mehr: die Behauptung, dass diese Reihenfolge als geschichtliche Thatsache für das gesammte Menschengeschlecht gilt, bis zu der Stufe, die jeder einzelne Zweig desselben erreicht hat, wird wahrscheinlich durch die Bedingungen, unter denen jede Entwicklung vor sich geht und durch das geschichtlich feststehende Vorwärtsschreiten einzelner Zweige der Menschheit durch zwei oder mehr dieser Entwicklungsstufen“. Danach zu streben, dies zu beweisen und die ursprüngliche Rohheit der gesammten Menschheit als den Anfangspunkt aller ferneren Entwicklung zu konstatieren, ist nicht meine Aufgabe. (M. vgl. Morgan: die Urgesellschaft).

¹⁾ Ich bin der Ansicht, dass diese Lehre die unmittelbare Konsequenz des Darwinismus ist, und Häckel hat sie nur gezogen. (M. vgl. natürliche Schöpfungsgeschichte 5. Aufl. S. 599 f.) Wenn aber L. Gumpowicz diese Lehre nicht als Darwinismus betrachten will (M. vgl. der Rassenkampf S. 67—84. 1883), so kann ich nur sagen, dass er das Wesen des Darwinismus nicht begriffen hat. Nicht nur die Descendenzlehre verlangt es, sondern auch die Sprachforschung und die Untersuchungen über die verschiedenen Religionen, Sitten etc. können nur dafür sprechen. „Dass jeder Schluss von der Sprache der Völker auf ihre Abstammung ein vollkommen grundloser und ungerechtfertigter ist,“ (S. 191), wird von Gumpowicz nur behauptet, nicht bewiesen. Die Thatsachen der Geschichte (S. 184), die nicht für unsere obige Behauptung sprechen sollen, haben sich von einer vorgeschichtlichen Lage der Verhältnisse entwickelt, welche der gelehrte Verfasser des Rassenkampfes nicht einsieht. Doch geht uns dies schliesslich nichts an.

Wir fassen nur die Thatsache der ursprünglichen Wildheit des Menschengeschlechts ins Auge und indem die künstliche Entstehung der Gesellschaft schon ausgeschlossen wurde und den Naturwissenschaften gemäss der Mensch sich in derselben nur vorgefunden haben mag, so stellt sich die einzige Möglichkeit heraus, dass die menschliche Urgesellschaft in ihrem Anbeginn und noch unorganisierten Zustande der Pferde- oder sonst irgend einer Herde gleich ist.

Was dem natürlichen Laufe der Ereignisse den Abbruch thun kann, ist hier die Mutterschaft. Möchte man nämlich die Thatsache ins Auge fassen, dass die Mutter nie ihre Kinder vergisst¹⁾, was im Tierreiche ein allgemeingültiges Gesetz ist, und zieht man auch in Betracht, wie mit der Zeit die Wechselheirat der Brüder und Schwestern in einer und derselben Gruppe — man kann nicht bestimmt den Grund dieser Wandlung angeben — verboten wurde, so ist es selbstverständlich, wie jene provisorisch angenommene, vielleicht noch in der ersten Wildheit befindliche Menschen-Horde sich durch die Übergangsform der Organisation in männliche und weibliche Klassen in verschiedene Gentes geteilt hat. Die Gens ist die erste möglichst systematische Organisation; sie ist „eine Gesamtheit von Blutsverwandten, die alle von einem gemeinsamen Urahn abstammen, durch einen Gentilnamen bezeichnet sind und durch Bande des Blutes zusammengehalten werden.“ Ihrem Wandercharakter nach betrachten sie den Raum noch nicht als ihren Besitz und eben infolge dessen wird auch die Verfassung „auf Personen und auf rein persönliche Beziehungen begründet.“

Hier stellt sich also sozusagen eine Gesellschaft dar, „in welcher die Verwaltung mit den Personen durch ihre Beziehungen zu einer Gens zu thun hat.“²⁾ Alle Mitglieder derselben Gens waren infolge ihrer durch Blutsbande verknüpften Brüderschaft gleich frei und verpflichtet ihre Freiheit gegenseitig zu schützen.³⁾ Von der Brüderschaft ausgehend kennt die Gens nur ein Prinzip der Gleichheit und Freiheit aller Genossen. Man möchte geradezu sagen, dass die Gens eine demokratische Verfassung zeigt, welche

¹⁾ Damit wird, glaube ich, auch die Thatsache erklärt, dass ursprünglich die Abstammung in der Mutterfolge stattfand; der Vater war ja unbekannt. M. vgl. Morgan die Urgesellschaft S. 57. Über die Priorität der Familie oder Gens ebend. S. 195.

²⁾ Daselbst S. 6. 52.

³⁾ Daselbst S. 73.

bei den sogenannten zivilisierten Völkern fast gar nicht zu finden ist. Die Sachems und Häuptlinge wurden von der Gesamtheit der Mitglieder, sowohl der Männer, als auch der Weiber, gewählt und sie waren in günstigen Fällen absetzbar. Die Gentilgenossen stehen also nicht einfach im Dienste des Häuptlings, sondern bilden eben eine Korporation gegen fremde Angriffe. Die innerliche Verwaltung des Gemeinwesens, als die oberste Gewalt, war die Ratsversammlung der Gentilgenossen.

Wir lassen hier das äussere Verhältnis der Gens bei Seite und verfolgen erst die innere Entfaltung und Organisation weiter.

Die Gens, vermehrt durch die Zahl ihrer Mitglieder, teilte sich in mehrere andere. Diese neuen Gentes standen aber in Beziehung zu der Mutter- d. i. Urgens, aus der sie sich entwickelt haben. So wurde nun eine grössere Vereinigung zustande gebracht, die sogenannte Phratrie. Sie besass zwar keine „Verwaltungsfunktionen im strengen Sinne des Wortes,“ sie war aber durch die Vereinigung der verwandten Gentes da, welche „sich für gewisse gemeinsame Zwecke zu einer höheren Assoziation verbunden hatten“ ¹⁾. Die inneren Angelegenheiten und die Gesamtinteressen wurden durch die Ratsversammlung der Gentilgenossen und das Zusammentreten der Häuptlinge und der Sachems erledigt. Der Vorsteher der griechischen Phratrie (sowie auch der römischen Kurie) hatte keine Bedeutung an sich, sondern nur insofern, als verschiedene Phratrieen in Verbindung standen.

Diese Vereinigung der Gentes, welche (meistenteils) in Phratrieen organisiert waren und deren „Mitglieder denselben Dialekt sprachen“ ²⁾, gab dem Stamme seine Entstehung. Nicht als ob die Phratrie die notwendige Bedingung des Stammes ist, sondern in dem Sinne war sie die Vorbereitung desselben, dass sie als gesellschaftliche Organisation die Idee der weiteren Vereinigung aus sich herausentwickelt, möglich gemacht, hatte. Sonst ist der Stamm nur mit dem Zusammentreten von mehreren Gentes da.

Der Stamm besitzt nun aber eine Verwaltungsorganisation. Er nimmt zu allererst den Raum in Besitz, den er als eigenes Territorium gegen Angriffe der fremden Gentes und Stämme zu schützen hat. Dies fordert aber keineswegs, dass dieses Territorium, das äusserlich abgeschlossen ist, innerlich einheitlich sei; die Vereinigung

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft S. 74. 75. 82 und 56.

²⁾ Dasselbst. S. 56.

in einem Stamme hatte die Vielheit der Gentes nicht aufgehoben. Andererseits aber blieb die Wahl der Sachems und Häuptlinge der Gentes nicht wie in der Phratrie eine Sache für sich, ein für die Gemeinschaft der vereinigten Gentes gleichgültiges Ereignis; sie sollten von einem Rate der Häuptlinge feierlich eingesetzt werden, und bei erforderlicher Gelegenheit waren sie auch absetzbar. Man kann aus verschiedenen Thatsachen auch dies feststellen, dass auch ein oberster Stammeshäuptling an der Spitze Aller stand, der war aber nur in einigen nötigen Fällen da, und wurde von dem Rate gewählt. Dieser Rat der Häuptlinge hatte die oberste Verwaltung an der Hand. „Die Verfassung, obwohl der Form nach oligarchisch, war eine repräsentative Demokratie“¹⁾ und selbst die Thätigkeit des Rates unterlag dem Einflusse des Volkes.

Dieses Verhältnis der Ereignisse entwickelt sich immer weiter. Ebenso wie von einer Gens mit der Zeit, d. i. mit dem überschrittenen Zahlenverhältnisse der Personen andere Gentes, so entstanden auch aus dem Stamme andere Männer, welche wegen des Mangels an Raum und Nahrung genötigt waren, sich weiter zu verbreiten. Es ist nun selbstverständlich, dass diese verwandten und einander benachbarten Stämme sich nicht feindlich begegneten. Infolge dessen musste nun auch die „natürliche Neigung entstehen, Schutz- und Trutzbündnisse zu schliessen“²⁾. Durch die Erfahrung des guten Erfolges befestigt, wird mit der Zeit diese ursprüngliche Allianz nunmehr eine Bundeseinheit. Diese führte aber keineswegs die Verschmelzung der Stämme herbei, ebenso wie dasselbe auch nicht im Stamme hinsichtlich der Gentes der Fall war. Jeder Stamm blieb in den Angelegenheiten der lokalen Verwaltung unabhängig, und die Grenzlinien des Wohnsitzes der Stämme wurden gar nicht aufgehoben. Aus dem Zwecke aber selbst dieser Stämmekonföderation entstanden naturgemäss gemeinsame Einrichtungen: es wurde ein Generalrat geschaffen, der für die Bundesangelegenheiten mit der höchsten Gewalt bekleidet war. Mitglieder derselben aber waren eben dieselben Sachems, welche als Sachems auch der verschiedenen Stämme mit ihren Häuptlingen den einzelnen für sich bestehenden Stammesrat bildeten. Wegen der demokratischen Gleichheit aller Stämme konnte nichts vollzogen werden, was im Bundesrate nicht einstimmig genehmigt wurde. Nur durch

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft S. 99.

²⁾ Daselbst. S. 103.

die Erfahrung mögen die verschiedenen Konföderationen dieser Art dazu gelangt sein, einen allgemeinen, obersten Heerführer zu wählen ¹⁾).

Es ist nun aus dieser kurzen Darstellung leicht ersichtlich, dass die ursprünglichen verschiedenartigsten Verbindungen nur äusserlich, gegen fremde Angriffe gerichtete sozusagen militärische Massregeln sind; die innere Organisation bleibt immer und immer wieder die uranfängliche Gentilorganisation. Wie diese letztere eine auf Brüderschaft begründete Demokratie, so war auch jedes Konföderationssystem notwendig und naturgemäss eine demokratische freilich nach aussen gerichtete Verfassung. Diese Bestimmungen bildeten, sozusagen, ein Kapitel des völkerrechtlichen Buches, dessen weitere Kapitel der Natur der Sache gemäss, wie wir noch nächstens zu sehen haben, ad libitum behandelt wurden. Unter Gentilinstitutionen an eine Monarchie zu denken, ist reine Illusion; sie ist „unverträglich“ mit dem Gentilismus. Sie gehört einer späteren Periode der Zivilisation an. In einigen Fällen tauchten Despotien unter den griechischen Stämmen auf der Oberstufe der Barbarei auf, aber sie waren begründet auf Usurpation, wurden vom Volke als illegitim betrachtet und waren thatsächlich für die Vorstellungen einer Gentilgesellschaft etwas durchaus Fremdartiges. Die griechische Tyrannis war eine auf Usurpation begründete Despotie und bildete den Keim, aus welchem die spätere Monarchie entstand, während die sogenannten Königreiche des heroischen Zeitalters nichts anderes als militärische Demokratien waren.“ ²⁾

Kehren wir nun zu der Stämmekonföderation zurück und heben wir mit der Zeit die Grenzlinien auf, welche diese verwandten Gentes oder Stämme von einander trennen, so haben wir nunmehr ein Volk und die sogenannte Nation, welche uns in die Zustände und Einrichtungen der Zivilisation überführt, was nicht meine Aufgabe ist. Hieher gehört vielmehr, einiges über die Familienordnung des Zeitalters zu sagen, welches uns in diesem Stücke beschäftigt hat.

Dass der Mensch von Anfang an ein monogamisches Tier gewesen sei, kann eine von den vielen menschlichen Selbsttäuschungen genannt werden. Nicht nur die Logik, sondern auch das vorhandene Thatsachenmaterial sprechen dagegen. Nach der Descendenzlehre haben wir uns den ursprünglichen wildesten Zustand der

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft. S. 103 ff. u. 199 ff.

²⁾ Dasselbst. S. 105.

Menschheit als eine tierische Herde zu denken; die menschlichen Individuen, die sich zusammengefunden haben, freilich so, dass sie Blutsverwandte sind, ziehen in voller Harmonie herum; wie sollte man sich nun hier eine Monogamie vorstellen? Aber abgesehen davon, sprechen auch die geschichtlichen Thatsachen dagegen.¹⁾ Es ist dem naturwissenschaftlichen Geburtszustande des Menschen gemäss und wir wissen nunmehr auch bestimmt, dass die Familienform der Horde die Blutsverwandtschaftsfamilie war: leibliche und kollaterale Brüder treiben eine Gruppenehe mit ihren Schwestern. Es kam hier nicht auf ein „connubium“, sondern ausschliesslich auf das „conjugium“ an, wie die Römer diesen Unterschied machten. Dieses Motiv ist das einzig wirksame Motiv auch in der späteren Zeit (bis heute herab²⁾), wovon aber hier nicht die Rede), nur dass die ehelichen Formen sich ändern. Mit dem schon begonnenen Aufhören der höchsten Stufe der Wildheit wird zwar mit der Zeit jene Blutsverwandtschaft abgeschafft, die Männer aber, oder die Frauen aller leiblicher und kollateraler Schwestern und Brüder werden gemeinschaftlich gebraucht. Dieses Verhältnis findet in der jüngsten Stufe der Wildheit hierin sein Ende, dass ein Mann und eine Frau sich in der Form der Ehe paaren, jedoch ohne sogenannte Treue und nach beliebiger Dauer.

In dieser Form der Ehe sind schon die Keime des späteren monogamischen Lebens zu finden. Mit dem Heranbrechen dieser „syndyasmischen“ Familie aber befinden wir uns auch in dem Punkte, wo die Menschheit aus der Wildheit heraus in die Barbarei trat, in welcher, wie wir schon gesehen haben, die komplizierteren Formen der gesellschaftlichen Organisation vorkommen: d. i. die Gentilgenossenschaften etc. Wir haben da die Grenzlinie zwischen unserer Aufgabe (von der Urgesellschaft) und der Behandlung der zivilisierten Gesellschaft mit der Form der gesellschaftlichen Organisation gezogen, dass wir zu einer Stämmekonföderation und sodann zu der Nation gelangt waren, ohne jedoch den Staat zu erreichen. In diesen kompliziertesten Gesellschafts- oder Gentilordnungen herrschte aber schon auch nur die Monogamie³⁾, wenigstens nur von der Seite des Weibes gesehen im strengen Sinne⁴⁾,

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft S. 337 ff.

²⁾ Kant definiert deswegen am richtigsten die Ehe; m. vgl. Metaphysik der Sitten.

³⁾ M. erinnere sich an die homerischen Gesänge.

⁴⁾ M. denke an die atheniensischen Zustände der Zivilisationszeit, was

obgleich in der Monogamie eine gegenseitige Treue versprochen zu werden scheint. Das geht uns aber hier nichts an.

Diese kurzen Betrachtungen über das Familienleben in der Urgesellschaft sind für uns insofern von Wichtigkeit, als sie nur möglich machen, die Erbschaftsverhältnisse in Betracht zu ziehen.

Von der primitivsten Form der Wildheit, von dem Herdenleben aus in die mittlere Stufe der Wildheit eintretend, hatte schon die Menschheit angefangen, den Raum (ein Dorf) als Wohnsitz zu benutzen, ohne jedoch ihn als eigenes Eigentum zu betrachten. Das herrschende Familiensystem war die Blutsverwandtschaft und die innere Organisation der Gesellschaft, die zweigliedrige Klassen-Unterscheidung nach den zwei Geschlechtern. Alles war noch gemeinschaftlich; von Raubzügen genährt, hat keiner etwas Bestimmtes und Sicheres oder Alles gehörte Allen. Es versteht sich nun von selbst, dass in diesem Zustande entweder von einer Erbschaft gar nicht die Rede sein kann, oder selbst die geschilderten Verhältnisse die Erbschaftsverhältnisse sind. Mit der Entwicklung und näheren Organisierung der Gesellschaft wird auch die Erbschaft bestimmter. Sobald als die Gentilgenossenschaft gebildet wurde, in der allseitigen Begrenzung derselben verstand es sich von selbst, dass „das Eigentum in der Gens verbleiben und unter den Gentilgenossen des verstorbenen Eigentümers verteilt werden sollte.“ In dem Wesen der weiteren Entwicklung der Familienverhältnisse liegt es aber, wenn diese Erbschaftsordnung noch zwei weitere Stufen der möglichen Entwicklung durchmacht, bis sie sich hier endlich befestigt. Mit der Entstehung und Entwicklung der bestimmten Form der Familie, (wonach die Weiber- und Männergemeinschaft nur auf die verheirateten Schwestern und Brüder mit ihren Gatten und Gattinen beschränkt wurde, so dass dadurch eine bestimmtere Verwandtschaft entstand), taucht auch der Gedanke, „dass das Eigentum unter der agnatischen Verwandtschaft des verstorbenen Eigentümers verteilt werden sollte, unter Ausschluss der übrigen Gentilgenossen“ auf. Wurde aber ferner jene Familienform durch die syndyasmische abgeschafft, so war es nunmehr nur die Folge derselben, „dass das Eigentum von den Kindern des verstorbenen Eigentümers geerbt

überhaupt von allen Zeiten bis heute herab gilt. Man darf aber die heutigen Zustände gar nicht in Betracht ziehen! Die Monogamie ist heute reine Täuschung! „Mann und Weib nur ein Leib“(!) M. vgl. auch das später Gesagte.

werden sollte, unter Ausschluss der übrigen Agnaten“¹⁾, eine Bestimmung, die natürlich näher bestimmt, bis in die Zivilisation hineingegriffen hat und bis heute allgemein anerkannt wurde.

Hier ist nunmehr der Ort, auch das Verhältnis zu bestimmen, welches nicht nur zwischen den einzelnen Gentilgenossen faktisch besteht, sondern auch dasjenige, welches die blutfremden Gentes und Stämme oder Stämmekonföderationen von vornherein beherrscht. Das ist nämlich die Frage nach der Existenz und mit einem üblichen Ausdrucke heisst sie: der Kampf ums Dasein. In der gegebenen Reihenfolge²⁾ wurde eigentlich dieser Ort für die Konsequenz der natürlichen Ungleichheit der Menschen, d. i. für das sogenannte Recht bestimmt; aber indem dieses letztere ein Begriff der Relation ist, so macht es sich nötig, die Darstellung der menschlichen Verhältnisse hier weiter zu verfolgen und das Recht als die eigentliche Folge der natürlichen Ungleichheit diesem Kapitel von dem Kampfe ums Dasein als zweites Hauptstück folgen zu lassen. Sonst begründet sich aber auch der Kampf ums Dasein auf jener Ungleichheit, wie schon angegeben wurde,³⁾ und ich es noch kurz zu erwähnen haben.

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft S. 64. Wie diese notwendig entstehenden Erbschaftsformen durchgesetzt werden, habe ich in der Betrachtung des Rechts in diesem Zeitalter zu besprechen.

²⁾ M. vgl. oben S. 71.

³⁾ M. s. S. 67.

Zweites Kapitel.

Der Kampf ums Dasein.

a) Begriff desselben.

Darwins und Rolphs Meinungsverschiedenheit über den Kampf ums Dasein. — Ursprung und Herkunft dieses Begriffs. — Die inneren Bestandteile desselben.

Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass es für die Thatsache der Entwicklung absolut indifferent ist, ob der Kampf ums Dasein dasjenige Moment darstellt, welches die Variationen verursacht, oder nur dasjenige, welches eine blosse Auslese unter den entstandenen Variationen hält. Diese Meinungsverschiedenheit stammt daher, dass auch diejenigen Variationen erklärt werden sollen, welche, um so zu sagen, die Urzellen betreffen. Darwin's Annahme läuft nämlich darauf hinaus, dass jener Kampf ein Angriffskampf ist, die letztgenannte Ansicht aber verwandelt ihn zu einem Verteidigungskampfe: Nach Darwin kämpft das Tier gegen andere, nach Rolph aber geradezu gegen sich selbst, gegen die Bedingungen, „welche dem eigenen Sättigungsbedürfnisse entgegenstehen“¹⁾; der erstere ist ein Notkampf, der letztere ein Kampf, den das Tier auch im Überfluss kämpft.

Darüber, welche dieser Theorien auf die Wahrheit Anspruch erheben kann, zu entscheiden, ist nicht meine Aufgabe; hier handelt es sich nicht um die Entstehung der Variationen. Für meinen Zweck genügt es, bloss zu erwähnen, dass Rolph die Darwinische Annahme von dem Kampfe ums Dasein nicht zerstört, sondern nur ergänzt. Betrifft nun diese Ergänzung die Erklärung der Variationen, so kommt naturgemäss für meinen Zweck nur die Darwinsche Deutung des Prinzips in Betracht.

Seit Lamarck war schon der Begriff der Entwicklung bestimmt und Darwin, in seinen Beobachtungen darauf hingewiesen, und sie als festes Naturereignis ankündigend, hatte nur danach zu fragen: wie diese Entwicklung vor sich gegangen sein möge. Hier hat ihm bekanntlich der Sociologe Malthus geholfen, ja das Schwert

¹⁾ Rolph: Biologische Probleme etc. S. 85.

an die Hand gegeben, den Knoten abzuschneiden. Freilich ist der grosse Naturforscher sodann einen grossen Schritt über den Sociologen hinausgegangen, dass er die Selektion als Thatsache festgestellt hat. Sehen wir nun aber von dieser letzteren ab, so ist der Kampf ums Dasein ein präziser Ausdruck der ganzen Lehre von Malthus „auf das ganze animalische und vegetabilische Reich angewandt.“¹⁾

Der Darwin'sche Kampf ums Dasein enthält nun zwei Momente in sich: einmal entstehen noch mehr Individuen, ja Keime, als Nahrungsmittel vorhanden sind; zweitens sind diese Keime von Natur aus ungleich. Wohnt aber jedem von demselben der Selbsterhaltungstrieb inne, so ist es selbstverständlich, dass hier ein (Angriffs-) Kampf aller gegen alle stattfindet, in welchem die natürliche Ungleichheit den Sieg bestimmt.

Das ist der Kampf ums Dasein; auf die ihm notwendig folgende Auslese Acht zu haben, ist nicht meine Aufgabe.²⁾ Hier haben wir ihn nunmehr zu verfolgen, um zu sehen, wie er überhaupt im Tierreiche vorkommt, was das Schicksal des besiegten Individuums ist und zuletzt, ob er auf die Menschen anwendbar sei.

b) Der Kampf ums Dasein im Tierreiche.

Die Bedeutung der Umgebung für diesen Kampf. — Die individuelle Ungleichheit und der Kampf ums Dasein. — Die drei Arten der Vernichtung des Schwächeren. — Der Kampf ums Dasein innerhalb der Art und unter den verschiedenen Arten; d. h. indirekter und direkter Daseinskampf. — Die Begriffe „schwächer“ und „stärker“.

Ich habe schon oben angegeben, dass es die individuelle Ungleichheit ist, welche die Folge des Existenzkampfes bestimmt. Freilich habe ich damit nicht in Abrede stellen wollen, dass auch die sie umgebende Welt dabei eine ganz bedeutende Rolle spielt; an einem Bache blühen und sprossen die verschiedenartigsten Butterblumen; bei Gelegenheit einer Hochflut aber sucht sich der Bach ein anderes Bett und nun, indem das reichliche Wasser den Blumen entzogen wurde, sind sie dem Gras nicht mehr gewachsen, das um sich greift. Ferner gehen im Tierreiche Hunderte von derartigen Keimen oder jungen Individuen beim Eintreten unerwarteter

¹⁾ Darwin, die Entstehung der Arten in der Einleitung.

²⁾ Darauf komme ich zurück in der zweiten Abteilung dieser Grundlegung zu einer Sittenlehre, die als Wissenschaft wird auftreten können: II. Die Moralität.

ungünstiger Witterung zugrunde, welche sonst möglicherweise die Aussicht hatten, im Kampfe ums Dasein gegen rivalisierende Individuen zu siegen. Man hätte noch Tausende von Beispielen anführen können,¹⁾ um als ein Prinzip von Bedeutung hinzustellen, dass die Umgebung in dem Existenzkampfe eine eminente Rolle spielt. Ja dies zeigt sich noch auch in dem Sinne, dass von zwei natürlich gleichen Individuen das den Verhältnissen des Ortes Angepasste über das andere den Sieg davonträgt.

Die Bedeutung der Umgebung für den Kampf ums Dasein anzugeben, habe ich in den vorangegangenen Betrachtungen vernachlässigt, aber nur aus dem Grunde, dass für meine Aufgabe nur die natürliche Ungleichheit der Individuen in Betracht kam und es ist gar nicht fehlerhaft, wenn wir nunmehr auch die Verhältnisse der sie umgebenden Welt mit darunter verstehen, ohne doch in Abrede zu stellen, dass dieses Verfahren der Genauigkeit widerspricht. Hier kommt es aber nicht darauf an. Das Verhältnis der Individuen zu einander ist meistens durch ihre natürliche Ungleichheit bestimmt und nennen wir es: Stärke und Schwäche, so versteht sich von selbst, dass nunmehr gar nicht in Betracht kommt, wie das sogenannte stärkere Tierindividuum stark gewesen ist. Andererseits ist es aber auch ein leeres Wort zu behaupten, dass das an sich schwache Individuum je den Sieg über das Stärkere davontragen können wird, weil es den Ortsverhältnissen d. i. seiner Umgebung besser angepasst ist als das andere.

Es werden von den Tierindividuen Tausende von Keimen reproduziert. Setzen wir nun die gleichen Daseinsbedingungen voraus, und betrachten wir die Thatsache, dass nur ein minimaler Teil derselben gedeiht und von diesen wiederum nur eine geringe Anzahl zur Blüte kommt, so ist doch klar, dass hier die natürliche Ungleichheit obwaltet. Das Schwächere kann seinen Lebensbedürfnissen nicht genügen und infolge dessen geht es von selbst zugrunde. Dies besteht darin, dass entweder das Schwächere in Wettbewerb und Konkurrenz sich selbst vernichtet oder von dem Stärkeren vernichtet wird. Von den Individuen derselben Art siegt und bleibt das Stärkere leben, ohne jedoch direkt die Vernichtung des Schwächeren herbeigeführt zu haben. Hinsichtlich der Individuen verschiedener Arten kann man geradezu sagen, dass die

¹⁾ M. suche derartige in den Werken Darwins und Häckels und O. Schmidts Descendenzlehre.

grösste Zahl der schwächeren nur für die Stärkeren der stärkeren Art da ist. Alle Tierindividuen sind gegenseitige Feinde: einesteils indirekt; anderenteils direkt; der Sieg im Kampfe ums Dasein ist für das Stärkere, welches auch seinen Lebensbedingungen bestangepasst ist, bestimmt; das Schwächere wird notwendig zugrund gehen müssen.

Von dieser Vernichtung habe ich schon zwei Arten angegeben. Beide zwar durch das Stärkere verursacht, aber entweder indirekt oder direkt. Die naturwissenschaftlichen Beobachtungen geben auch von einer dritten Art der Vernichtung kund; das ist die Vernichtung der Unabhängigkeit, des Daseins einer Tierspezies d. h. die Sklaverei. Hier wird das Tier nicht zerstört, es geht nicht zugrund, sondern hört nur auf, bloss für sich zu existieren; ich meine: in diesem Falle gönnt das Stärkere das Leben dem Schwächeren, aber es verpflichtet, d. i. nötigt das letztere, nur unter der Bedingung das Leben zu geniessen, dass es für die Lebensbedingungen des ersteren, des Siegers, arbeitet. Dadurch wird nämlich das natürliche Verhältnis der Existenz zum Individuum sozusagen auf den Kopf gestellt. Jedes Individuum, als eine von dem ganzen Organismus unzertrennbare Zelle, existiert, erstens, nur für die Spezies, dadurch, zweitens, für die Art etc.; es erfüllt diese Bestimmung aber nur indem es zu allererst für sich existiert; mit anderen Worten: indem es nach der Erfüllung seiner eigenen Triebe strebt, so lebt es für die Spezies etc. Im Kampfe ums Dasein wird durch die Sklaverei dieses Verhältnis umgekehrt. Die zu Sklaven genommenen Ameisen leben zu allererst für die Sieger und nur insofern sie diese Aufgabe erfüllen, leben sie auch für sich. Hier ist der Zweck nicht, dass die Sklaven für sich leben, sondern dass die Sieger für sich aber durch sie existieren. Um so zu sprechen, werden die Sklaven zu der lebendigen Kraft der leblosen Maschine verwandelt; und diese Kraft verwendet man, wie bekannt, beliebig.

Das ist der Kampf ums Dasein im Tierreiche und das sind seine Folgen hinsichtlich des Schwächeren. Er findet sowohl innerhalb der Individuen derselben Spezies und Art statt als auch innerhalb der verschiedenartigsten Spezies etc. Es ist das allgemeine Gesetz dieses Kampfes, dass der Schwächere zugrund gehe, ganz gleich, ob direkt oder indirekt durch das Stärkere; im zweiten Falle lautet das Gesetz: das Schwächere kann keinen Anspruch auf das Leben erheben; im ersten Falle aber geradezu: das Schwächere ist von dem Willen des Stärkeren abhängig (d. i. Naturnotwendigkeit).

Hier mögen nun auch zwei Worte darüber ihren Platz finden, was man unter den Begriffen „schwächer“ und „stärker“ zu verstehen hat. Wären nämlich die Tiere einfach ohne weiteres Maschinen, wie es sich Descartes nach der bestehenden Religion dachte, so würden jene Begriffe naturgemäss nur die Dauer- und Standhaftigkeit, die Widerstandsfähigkeit, die Arbeitsleistungsfähigkeit, also die Kraft bezeichnen. Jene Wörter, buchstäblich genommen, würden also so viel sagen, als ob das Schwächere und Stärkere notwendig körperlich schwächer und stärker ist.

Das ist nun eine Wahrheit, welche man nicht in Abrede stellen kann; mit dem Umsturz jener kartesianischen Lehre durch die neuere Naturwissenschaft aber wurde auch ans Licht gebracht, dass jene übliche Deutung der Begriffe sehr einseitig geschieht. Wir wissen heute, dass das ganze Tierreich von der niedersten und einfachsten Stufe bis auf den Menschen hinauf nur eine Entwicklungskette bildet und zwar sowohl körperlich, als auch geistig. Nicht nur die Bauarbeiten der Kastoren und die raffinierte Listigkeit der Füchse, sondern selbst die geringsten instinktiven Handlungen der einfachsten Tiere, durch welche sie ihren Lebensbedürfnissen gerecht werden, sind Geistesthätigkeiten mit einer Skala unendlicher Nuancen. Wie der stärkste und blutigste Tiger wegen dieser ausschliesslich körperlichen Kraft, so erhebt auch der listigste Fuchs im Kampfe ums Dasein den Anspruch auf den Sieg. Fällt der schwächere Tiger im Wettbewerb, so fällt auch der Fuchs; im ersteren Falle kommt vielleicht (wegen des Übergewichts) ausschliesslich die körperliche Kraft und Überlegenheit in Betracht, im zweiten aber (wegen des Übergewichts) ausschliesslich die geistige, intellektuelle Kraft und Überlegenheit; und dasselbe gilt überhaupt von allen Tieren, wenn man die Thatsache ins Auge fasst, dass die einen Tiere hauptsächlich auf das eine, die anderen aber hauptsächlich auf das andere Moment hingewiesen sind.

Dies nun berechtigt uns zu dem Ausspruch, dass es barer Unsinn ist, die Stärke und Schwäche im Tierreiche (mit Ausnahme des Menschen) ausschliesslich auf die körperliche, physische Kraft ankommen zu lassen. Das Gesetz: der Kampf ums Dasein findet zu Gunsten des Stärkeren statt, weist nicht nur auf die physische sondern auch auf die psychische Stärke hin.

c) Der Kampf ums Dasein unter Menschen.

α) Allgemeines: Die Ansicht von dem naturwissenschaftlichen und soziologischen Kampfe ums Dasein. — β) Der Kampf ums Dasein der menschlichen Individuen: Der Satz „der Mensch ein ζῷον πολιτικόν“ spricht nicht dagegen; Morgans Auffassung des Individuums in der Gens ist irrig. — γ) Der Kampf ums Dasein der menschlichen Gruppen: Bestimmung desselben; die Ursache desselben.

 α . Allgemeines.

Es ist heutzutage eine sehr übliche Ansicht, ja man betrachtet es als eine unerschütterliche Wahrheit, eine Errungenschaft der modernen Wissenschaft, dass es zweierlei Arten des Kampfes ums Dasein gibt: einen naturwissenschaftlichen und einen soziologischen. Der Unterschied soll dieser Ansicht nach darin bestehen, dass das eine Mal das Individuum, das andere Mal aber eine Gruppe von Individuen in Betracht kommt. Man meint, im Tierreiche kämpfen die Individuen unter einander, mit der Menschwerdung aber verwandelt sich auch jener Existenzkampf in einen Gruppenkampf ums Dasein.

Dass der Teil dieser Ansicht, welcher sich auf die Tierwelt (mit Ausnahme des Menschen) bezieht, völlig irrig ist, habe ich schon oben kurz angegeben. Es ist nicht nur die eigene Lehre Darwins, sondern es lässt sich immer und immer wieder beobachten, dass im Tierreich sowohl Individuen, als auch Gruppen gegen einander kämpfen. Das erstere ist der Kampf ums Dasein, den das Tierindividuum gegen alle Individuen, gegen diejenigen seiner Spezies und Art indirekt, gegen diejenigen der Feinde aber direkt durchzuführen hat. Der Tiger kämpft indirekt gegen Tiger und direkt gegen alle anderen Tiere, welche ihm zur Nahrung dienen können, und welchen er zur Nahrung dienen kann. Das zweite, der Gruppenkampf ums Dasein in der Tierwelt, ist derjenige der Herde gegen alle fremden Elemente. Eine Gruppe von Pferden hat z. B. fortwährend gegen fremde Angriffe zu kämpfen und ihrerseits greift sie auch andere (freilich schwächere) Tiere an und vertreibt sie von der Gegend, welche der Gruppe, d. h. der Heerde die Nahrung bietet¹⁾.

¹⁾ Die Beispiele suche man bei Darwin: „Die Entstehung der Arten“, ja auch in der „Abstammung des Menschen“.

Dass also die Naturwissenschaft nur den individuellen Kampf ums Dasein kennt, ist die irrigste Anschauung, die es geben kann. Nun kommt der zweite Teil jener angeblichen Errungenschaft der modernen Wissenschaft in Betracht: Der Kampf ums Dasein soll auf die Menschen angewandt nur Gruppenkampf sein.

Dass nun auch diese Anschauung von dem alltäglich Gesehenen grundfalsch ist, versuche ich hier kurz zu beweisen, indem ich den darzustellenden Kampf ums Dasein weiter verfolge. Hier kommt nun in Betracht erstens:

β. Der Kampf ums Dasein der menschlichen Individuen.

Mit der Annahme, dass thatsächlich der Mensch ein geselliges Thier (*ζῷον πολιτικόν*) ist, wird ein gewisses menschliches Individuum zu einer gewissen Gruppe von Menschenindividuen von vornherein in Verbindung gebracht. Man kann nunmehr nur folgendermassen denken: der Tiger ist von vornherein der Feind von allen Tieren überhaupt, der Mensch aber (so auch, sollte man konsequenterweise sagen, das Individuum der Herdentiere) ist von vornherein kein Feind der Gruppe, der er angehört. Wir haben oben die Hypothese unserer Betrachtungen über die Gesellschaft zugrund gelegt, dass ganz ursprünglich die noch sozusagen tierähnlichen Menschen als eine Herde herumzogen und dass sie nur mit der Vermehrung wegen Mangels an Nahrung auseinandergegangen sind und mit der Zeit jene Urgesellschaftsformen gebildet haben. Infolge nun des in dem hiesigen Stücke in Betracht kommenden Kampfes ums Dasein fragt es sich nach dem Verhältnisse der menschlichen Individuen zu einander in jenem Urzustande und später innerhalb der verschiedenen urgesellschaftlichen Formen.

Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass die Naturwissenschaft dem individuellen Leben nicht an und für sich, sondern nur insofern es bei der Erhaltung der Art in Betracht kommt, Wert legt; d. i. sie meint, das Individuum lebt ausschliesslich für die Spezies, etc. Wir haben aber auch gefunden, dass die Naturwissenschaft genötigt ist, dieser Thatsache in der Art gerecht zu werden, dass sie das Gesetz ausspricht: das Tierindividuum erfüllt diese seine Bestimmung eben damit, dass es geradezu nur für sich selbst sorgt¹⁾; etwas Anderes lässt sich im Tierreiche absolut nicht denken.

¹⁾ Darwins Beispiel von dem heroischen Affen, welcher einen jüngeren gegen Angriffe verteidigt (ich zitiere aus dem Gedächtnis) und sonst vielleicht

Gesetzt nun dies, so ist es absurd, den Menschen ursprünglich nach sogenannten altruistischen Trieben handeln zu lassen; dies würde aber auch eine Kluft bilden, die sich nicht überbrücken liesse. Das nun heisst eben soviel, als dass das menschliche Individuum in dem Urzustande des herdenähnlichen Daseins nur die Funktion des Tier-individuums in der Herde ausübt. Hier ist der Kampf ums Dasein zweiseitig: einmal Konkurrenz der Individuen derselben Herde unter einander, und zweitens direkter Gruppenkampf gegen fremde Elemente. So selbstverständlich der zweite ist, so natürlich lautet der erstere: er beruht ja auf dem ewigen Gesetze der Selbsterhaltung.

Doch heisst, den individuellen Existenzkampf in irgend einer menschlichen Gruppe aufheben wollen, nur den Selbsterhaltungstrieb des Individuums leugnen. Dieser unmögliche Satz, wie jeder weiss, wird sofort ersichtlich, als wir nunmehr eine organisierte Menschen-gruppe betrachten. Das Resultat wird sich von selbst gewinnen lassen.

Morgan meint, dass der Einzelne in diesem „früheren Zustande“ völlig in der Gens“ aufgeht. Was er mit diesen Worten zu erklären beabsichtigt, geht uns gar nichts an; in Frage steht, ob sie überhaupt richtig sind. Wir nehmen beispielsweise eine Gens an, welche hauptsächlich von Jägerei lebt; die gegenseitigen Gruppen-Kämpfe werden wir noch zu betrachten haben. Nun möchte man wissen, wem z. B. ein Hirsch gehört; Allen gewiss nicht; die Gens ist ja kein spartiatisches Konvikt-Leben; wäre sie aber auch dies, so würde wiederum Jeder für seine Beköstigung sorgen. Daraus lässt es sich nun deutlich erkennen, dass der Hirsch immer dem tüchtigeren Jäger auf Kosten des minder tüchtigen angehört. Das gleiche Resultat stellt sich auch bei der Betrachtung jeder anderen Lebensart heraus, und dies läuft unmittelbar auf dasselbe hinaus, was ich schon als den ursprünglichen Menschenzustand charakterisiert habe und welches auch von der Tierherde überhaupt galt. Der Einzelne geht in der Gensorganisation ebensowenig auf, ebensowenig ein Pferd auf Grund seines Selbsterhaltungstriebes in der Herde aufgeht. Der indirekte Kampf ums Dasein, wie ich ihn schon oben genannt habe, dauert immer fort. Ein Glied einer

Ähnliches ist nur dem Scheine nach gegen meine Ansicht. Ich stelle nicht in Abrede, dass in Herdentieren ein sogenanntes soziales Gefühl entwickelt wurde; das hat aber seinen Grund eben darin, dass die Herde sich nur aus dem Bedürfnisse des eigenen Schutzes entwickelt hat. Das Individuum in der Herde ist nicht für das andere, sondern nur für sich selbst da.

Gens ist zwar nicht der direkte Feind seines Bruders, aber wohl der indirekte, insofern auch der letztere auf dieselbe Beute Anspruch erhebt. Dem indirekten Charakter des Kampfes gemäss ist nun auch das entscheidende Moment nicht direkte Feindseligkeiten, sondern, wie ich schon erklärt habe, Tüchtigkeit. Dieses Ereignis nennt man Wettbewerb oder Konkurrenz und es ist nunmehr klar, dass die Leugnung des individuellen Existenzkampfes unter Menschen als Gruppenglieder reiner Irrtum ist, wenigstens was die Urgesellschaft, die Gentilorganisation, anbetrifft.¹⁾

Ob dieser individuelle Kampf ums Dasein vielleicht in der weiteren Entwicklung des Zusammenlebens, in der politischen Organisation, dem Staate aufgehört hat, werde ich in dem Abschnitte über die Kultur oder Zivilisation zu erwägen haben. Hieher gehört noch:

γ. Der Kampf ums Dasein der menschlichen Gruppen.

Diese Form des Existenzkampfes als Thatsache hinstellen zu wollen, haben wir uns gar nicht zu bemühen; er wird selbst von den Gegnern der individuellen Form behauptet und ist auch nach dem hinsichtlich der Tierherde Besprochenen an sich klar. Die blutfremden Gruppen sind von Natur aus einander feind. Die Brüder einer Gens leben auch davon, dass sie beliebige Züge gegen andere Gentes unternehmen und sie plündern.²⁾ Diesen menschlichen Gruppenkampf können wir geradezu dem individuellen Daseinskampfe derjenigen Tiere vergleichen, welche nicht in Herden leben. Die Ähnlichkeit mit den Herdentieren versteht sich von selbst. Dieser Vergleich ist insofern von Wichtigkeit, als im Daseinskampfe der Menschengruppen auch die Momente des tierischen, individuellen, direkten Existenzkampfes in Betracht kommen.

Die Existenzmöglichkeit einer Gens hängt ausschliesslich von der physischen oder psychischen Kraft derselben ab, ebenso wie im Tierreiche; was aber von dem letzteren nur bildlich gesagt wird, das hat hinsichtlich der Menschengruppen seine thatsächliche Bedeutung: die Feindschaft ist das Gesetz des Verhältnisses bluts-

¹⁾ Diesen Fehler begeht auch Wundt, wenn er meint: „er (der Kampf ums Dasein) ist nirgends ein Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern immer nur ein solcher des Stammes gegen den Stamm gewesen.“ Ethik² S. 187.

²⁾ M. vgl. Morgan die Urgesellschaft.

fremder Gruppen.¹⁾ Nicht Mangel an Raum oder an Lebensbedürfnissen, sondern direkter Hass ist öfters oder zumeist die Ursache eines Kampfes, der vielleicht nicht von vornherein Existenzkampf genannt werden kann, aber wegen seines Resultates ein derartiger ist: es wird die Existenz einer Gruppe bedroht, ganz gleich aus welchen Gründen. Die stärkere Gruppe beansprucht im Kampfe ums Dasein den Sieg, die schwächere geht zugrund. Ja selbst innerhalb derselben Gentilkonföderation will die stärkere Gens in gewissen Fällen ihren Willen durchsetzen.²⁾ Nur dass die Art und Weise verschieden ist, in der der Schwächere vernichtet wird; im letzteren Falle wird der Wille des Schwächeren eingeschränkt, was aber mit der Zeit zu dem Resultate des ersteren Falles führt. Ursprünglich wurde das Leben des Besiegten direkt vernichtet; mag er bloss getötet oder auch gefressen worden sein. Zeitig entstehen aber auch zwei andere Formen dieser Vernichtung: die besiegte Gruppe, d. i. Gens wird entweder zum Sklaven gemacht oder bei eintretenden günstigen Verhältnissen von der siegreichen Gens assimiliert.

Das sind die verschiedenen Formen des Daseinskampfes, welche in dem urgesellschaftlichen Zustande vorkommen; die weitere Betrachtung desselben gehört nicht hieher. Es bleibt in diesem Abschnitte nunmehr nur übrig, die eigentliche Konsequenz der natürlichen Ungleichheit der menschlichen Individuen und das Resultat des Daseinkampfes hinsichtlich des Stärkeren zu ziehen.

¹⁾ Darüber, dass Individuen auch in einem anderen Stamme eingenommen werden, und dass Gruppen, die sonst irgendwie verwandt sind, eine Art von Gentilkonföderation bilden können, vgl. m. Morgan die Urgesellschaft, auch oben S. 76.

²⁾ Dasselbst. Dies werde ich noch gleich unten erklären.

Zweites Hauptstück.

Das Verhältniß der individuellen oder Gruppen-Menschen zu einander überhaupt.

Das Verhältniß des Stärkeren zum Schwächeren. — Herde und Gesellschaft. — Gentilgesellschaft.

Wir haben nun in dem Bisherigen das Resultat gewonnen, dass die natürliche Ungleichheit überhaupt aller tierischen (hier handelt es sich nur darum) Individuen sich dahin kund gibt, dass in dem Existenzkampfe das (physisch oder psychisch) Stärkere danach strebt, das Schwächere zu vertilgen, oder irgendwie der Selbständigkeit seiner Existenz zu berauben. Freilich ist dieses letztere auch seinerseits bestrebt, sich jener Vernichtung zu entziehen und die eigene Existenz zu behaupten; aber wegen Mangels geradezu am Notwendigsten, bleibt jener Versuch immer unverwirklicht, d. i. ohne Erfolg. Infolge dessen hat man zu meinen, die Natur hat das Schwächere hervorgebracht, aber nur provisorisch, d. i. um es wiederum sofort zu vernichten, oder, hinsichtlich des Aktes dieser Vernichtung, um es dem Stärkeren zur Beute zu machen. Nur das Dasein des Stärkeren kommt in betracht, das Schwächere ist sozusagen kein Daseinsmoment, als ob es gar nicht existierte; von ihm kann nur soweit die Rede sein, als das Stärkere behandelt wird. Diesem steht die ganze Existenz zur Verfügung.

Das ist das Verhältniß des Stärkeren zum Schwächeren, ein Ereignis, welches ebenso unveränderlich und ewig ist, wie ein sonstiges Naturgesetz. Im Tierreiche ebenso gut gültig, wie in demjenigen der Pflanzen, spricht man ihm von vornherein die Naturnotwendigkeit zu; sonst wäre es ja dem ganz ähnlich, als hätte man die Absicht, die Gestirne von ihren Bahnen abzulenken. Dies gilt nicht nur von dem Verhalten des einen Individuums zum andern, sondern es bestimmt selbst das Verhalten der Glieder einer und derselben Herde zu einander und zwar beruht dies Verhalten auf der Thatsache, dass die Herde ein Naturprodukt ist. Es wäre barer Unsinn, zu meinen, dass etwa die Pferde in einer Herde oder die Wölfe in ihren vereinigten Angriffszügen gegen andere Tiere erst ihr Verhältniß bestimmen. Alles geschieht hier von selbst und keinem kann es einfallen, etwas anderes zu behaupten.

Nicht anders verhält es sich naturgemäss auch mit dem noch, wie man es nennt, tierähnlichen Urzustande der Menschheit. Ist aber einmal die Gentilorganisation aufgetreten, so wird sofort auch jene Naturnotwendigkeit geändert; ich verstehe darunter natürlich nur eine Veränderung der Form, aber nicht dem Inhalte nach; das Unbewusste wandelt sich nämlich zum Bewussten um. Die Herde als Mittel der Natur¹⁾ zum Schutze der Schwächeren, d. h. des in seiner Art aber nicht individuell Schwächeren, wird zur Absicht. Nicht als ob sich vereinzelte Individuen einem Schutzvertrage unterwerfen, sondern die sich zusammengefundenen Individuen sehen es ein, dass es besser geht in der Herde, also in der Gens zu bleiben. Diese Absicht in diesem Sinne spricht sich nun weiter dahin aus, dass auch dem Verhältnisse der Glieder zu einander ein Bewusstsein beigelegt wird; und von nun an tritt an die Stelle jenes Naturverhältnisses das Recht, welches wir hier kurz untersuchen.

Die praktische Folge der natürlichen Ungleichheit der Menschen
in den Verhältnissen des Zusammenlebens.

Das Recht.

Allgemeines.

Bestimmung des Verfahrens zur richtigen Lösung des Problems. — Bestimmung der Aufgabe.

Das Verkehrte und also Irrtümliche in der Philosophie (um uns hier nur in dem Allgemeinen zu bewegen) liegt eben auch darin, dass man eine Definition aufstellt und nun beginnt, darauf ein grossartiges Gebäude zu bauen. Hier ist freilich nicht der Ort, diesen Irrtum näher zu betrachten²⁾, ist aber diese Definition, wie selbstverständlich, immer willkürlich, so lässt es sich sofort einsehen, welcher Grad der Haltbarkeit diesen Gebäuden zukommt. Wir definieren unsererseits das Recht nicht; wir suchen es ja erst. Von dem eben oben Besprochenen wurde es aber klar, dass es, wie ich schon öfters erwähnt habe, ein Begriff der Relation, ein Verhältnissbegriff ist³⁾. Diese Bestimmung kann nicht inhaltlich ge-

¹⁾ Ich verstehe darunter gar nicht einen Geist mit Bewusstsein.

²⁾ M. vgl. was ich in der Einleitung darüber gesagt habe.

³⁾ Auf Ihering's Bestimmung des Rechts als Zweckbegriffs werden wir noch zurückzukommen haben.

nannt werden; sie zeigt nur eine Form und zwar eine Form eines Daseins, wo individuelle Existenzen oder Gruppen sich notwendig auf einander beziehen. Solcher Beziehungen nun sind durch die Entwicklung der Verhältnisse der Menschen zu einander drei zur Verwirklichung gekommen und haben sich befestigt: erstens das Verhältnis des Menschen zum Menschen, als zum Gliede derselben Gesellschaft, d. i. Gruppe, zweitens dasjenige jedes einzelnen Gliedes zum Ganzen, d. i. zur Gruppe und umgekehrt und endlich drittens das Verhältnis der Gruppen überhaupt zu Gruppen, welche entweder befreundet oder feindlich sein können¹⁾. Die Urgesellschaft kennt von diesen drei Formen des Verhältnisses die zweite ursprünglich gar nicht; sie entwickelt sich mit der Zeit und geht Hand in Hand mit der Ausbildung des politischen Lebens d. i. der staatlichen Organisation. Infolge dessen fällt auch die Betrachtung derselben im zweiten Abschnitte mit derjenigen des Staates zusammen. Hieher gehören die zwei anderen Formen und ich versuche, sie nunmehr kurz zu erwägen. Ich benenne sie mit dem herkömmlichen Namen: der Natur der Sache gemäss ist das erstere Verhältnis, wie man sagt, *privatrechtlich*, das dritte *völkerrechtlich* und es kommt gar nicht darauf an, ob hier Völker oder nur Gentes in Betracht kommen.

a) Das Verhältnis der Gentilgenossen zu einander;
d. i. das Gentilprivatrecht.

Existenz und Existenzrecht. — Herde und Gentilorganisation. — α) Das persönliche Recht. Existenz- und Schutzrecht des Gentilgenossen. — Das Unrecht. — β) Dingliches Recht. Das Eigentum des Tierindividuum. — Das Eigentum in der Gentilorganisation. — Gebot und Verbot.

Das Verhältnis eines jeden Tiers (ausser der Herde) hat sich, wie wir schon gesehen haben, dahin zugespitzt, dass das Stärkere (in der doppelten Bedeutung genommen) ein Recht auf das Schwächere hat, d. i. dass ihr Verhältnis darin besteht, dass das Schwächere von dem Stärkeren abhängig ist. Um die Sache deutlicher zu machen, möchte ich noch weiter zurückgehen und ganz von Anfang an beginnen; ich bringe nämlich willkürlich jedes Individuum zu seiner eigenen Existenz in Verhältnis. Es kann nur so gedacht werden, dass jedes Individuum seinerseits sein Verhältnis

¹⁾ Die Träumerei von einem Weltbürgerrechte ziehe ich nicht in Betracht.

zu seiner Existenz d. h. diese letztere zu behaupten versucht. Andererseits aber steht dasselbe Individuum zu den anderen auch im Verhältnisse des Daseinskampfes. Was nun die Folge dieses Kampfes sein wird, kann allerdings, wie bekannt, nur die Beschaffenheit des Individuums entscheiden. Fassen wir nun das eine Mal den Besiegten, das andere Mal aber den siegenden Teil in diesem Kampfe ins Auge, so sagen wir: das von Natur aus anerkannte Verhältniß des Stärkeren zu dem Schwächeren ist die Vernichtung des letzteren d. h. das erstere hat das Recht das letztere zu vernichten. Das Umgekehrte ist, dass das Schwächere rechtlos bleibt. Man hätte nun sagen dürfen, dass das privatrechtliche Benehmen der Tiere gegen einander dies ist, dass der Schwächere von dem Willen (bildlich gesprochen) des Stärkeren abhängt (innerhalb der Herde indirekt gedacht). Ziehen wir aber in diesem Punkte auch dasjenige in Betracht, was schon von dem Daseinskampfe innerhalb der Herde gesagt wurde, so versteht sich von selbst, dass das Recht des Stärkeren auf das Schwächere ein allgemeines Gesetz bildet, nur dass es (als Verhältniß) innerhalb der Herde nicht Angriffs-, sondern, wie gesagt, nur Konkurrenzrecht ist.

Daraus lässt es sich nun ableiten, dass es nicht genügt, dass ein Individuum als im Verhältniß zu seiner Existenz stehend gedacht werde; es soll auch imstande sein, dieses Verhältniß anderen Individuen gegenüber zu behaupten, d. h. die anderen zu zwingen, dass sie ihm dieses Verhältniß anerkennen d. i. es ihm zu seinem Rechte machen. Im Tierreiche geschieht diese Anerkennung, wie gezeigt, auf zwei Arten: einmal ausser der Herde und in derselben zwischen den Gliedern derselben und den fremden Tieren dadurch, dass das Schwächere, im Kampfe ums Dasein immer von dem Willen des Stärkeren d. i. von diesem selbst abhängig, dem Stärkeren zum Lebensmittel dient, ganz gleich, ob direkt als Nahrung, oder indirekt als Sklave.

Nunmehr gehen wir durch die Herde auf die Gentilorganisation über. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass der Unterschied zwischen beiden ursprünglich nur darin besteht, dass die dortige Naturnotwendigkeit hier zur Absicht gemacht wird. Danach ist das herrschende Moment die Brüderschaft der Mitglieder; diese sind ja auch natürliche Brüder wegen der Blutverwandtschaft oder sonstiger Familienverhältnisse. Fassen wir nun auch das Vorkommen des Eigentums ins Auge, so versteht sich von selbst, dass das Privatrecht, d. i. das geltende Privatverhältniß

der Gentilgenossenschaft ebenso zweigliedrig ist, wie das heutige. Das sind:

α. Das persönliche Recht.

Brüderschaft heisst in der Gens der Umstand, dass jedem Genossen sein Verhältnis zu seiner Existenz anerkannt wird; diese Anerkennung schafft ihm das diesbezügliche Recht; es ist ganz gleich, ob er an sich schwach oder stark ist. Ferner steht jeder Genosse zu allen anderen im Schutzverhältnisse, aber nur in Ansehung des Verhältnisses einer bestimmten Gens zu anderen; d. i. jeder Gentilgenosse hat auf die übrigen und verlangt von den übrigen ein Schutzrecht hinsichtlich der auswärtigen Politik, d. i. des Verhältnisses zu den Fremden im Daseinskampf. Nur auf diesem wechselseitigen Existenzrechte beruht es, dass der Häuptling von allen zusammen gewählt wird. Wer innerhalb der Gens dem anderen, natürlich schwächeren Gentilgenossen seine Existenz nicht anerkannt hat, d. i. ihn getötet hat, dem wird auch sein ähnliches Recht, wegen der Brüderschaft, von den übrigen nicht respektiert. Das ist das neue Moment, das in der Herde nicht vorkommt; es ist, kurz gesagt, ein Bewusstseinsmoment des Erfolgs, welcher (d. i. Schutz gegen Feinde) in der Gens zur Absicht gemacht wurde. Doch soll dieser Punkt nicht mit einem anderen verwechselt werden. Der direkte Angriff gegen den eigenen Gentilgenossen ist die Leugnung seines Existenzrechts, was nicht stattfinden sollte. Dieses Verbot schliesst aber nicht aus, dass die Gentilgenossen, wie schon besprochen, mit einander konkurrieren. Nicht nur würde ein derartiges Verbot ein Unsinn sein¹⁾, sondern liegt auch nicht im Begriffe des Rechtes d. i. des anerkannten Verhältnisses: es soll das Existenzverhältnis dem Gentilgenossen anerkannt werden, damit überhaupt eine Gens existiere und um deswillen soll ihm dieses Recht auch gegen die Angriffe von aussen gesichert werden, was allein die Gens möglich macht; aber wenn der Genosse von Natur aus nicht imstande ist, sein Recht zu behaupten, so geht er von selbst zu grunde und es liegt nicht im Begriffe der Gens (Schutzbündnis nach aussen) ihm sein Recht zu sichern. Nicht nur fällt der Schwächere im Konkurrenzkampfe, sondern auch in den Angriffen von und nach aussen, und eben hierin besteht der Erfolg der Gens und damit wird er garantiert, dass durch das na-

¹⁾ M. vgl. S. 86 f.

türliche zugrundgehen jenes Schwächeren die Züchtung der tüchtigeren Rasse (ursprünglich nur Gens) vor sich geht; dieses Moment gehört aber nicht hieher. Ja selbst das spätere Verbot, nicht innerhalb der Gens zu heiraten, bezweckt diese Züchtung und heisst soviel als: jeder Mann steht geschlechtlich in natürlichem Verhältnisse zu allen Weibern und umgekehrt; aber wegen des verderblichen Erfolgs der Blutverwandtschaft¹⁾ sollen die männlichen Glieder auf ihr mögliches Verhältnis zu den weiblichen und diese auf das zu jenen innerhalb derselben Gens verzichten. Das ist nur eine Konvention, und wer sie mit Füßen tritt, macht sich dessen schuldig, dass er das konventionell angenommene Unverhältnis, also ein Unrecht zu verwirklichen, d. i. zu begehen versucht hat.

Das ist kurz das persönliche Verhältnis der Gentilgenossen zu einander d. i. das persönliche Recht der Mitglieder einer Gens. Betrachten wir es nun näher, so ist es sofort einzusehen, dass alle jene besprochene Sätze sich nur auf zwei zurückführen lassen: das eine von diesen zwei Momenten der Gentilorganisation ist ein Gebot, das andere ein Verbot; unter Gebot verstehe ich aber nur die Anerkennung des natürlich schon Bestehenden; Verbot ist nur die Leugnung desselben; das Gebot enthält nur die anerkannten natürlichen Verhältnisse, das Recht, oder die Rechte²⁾, das Verbot aber die konventionell aufgehobenen natürlichen Verhältnisse, also die konventionellen Unverhältnisse, oder Unrechte. Beide Momente, sowohl Gebot, als Verbot, sind von dem Willen der Gentilgenossen abhängig. Ehe wir aber die Konsequenzen daraus ziehen, verfolgen wir unsere Darstellung weiter.

β. Dingliches Recht.

Die schon oben gegebene Bezeichnung des Rechtes als eines Verhältnis-Begriffs weist unmittelbar darauf hin, dass hier die Beziehung, das Verhältnis der Gentilgenossen zu den Dingen, oder Sachen überhaupt in betracht kommt, insofern diese nämlich auf Personen in Beziehung gebracht werden können. Ebenso wie das

¹⁾ Ich nehme es hier bloss hypothetisch an; m. vgl. S. 74.

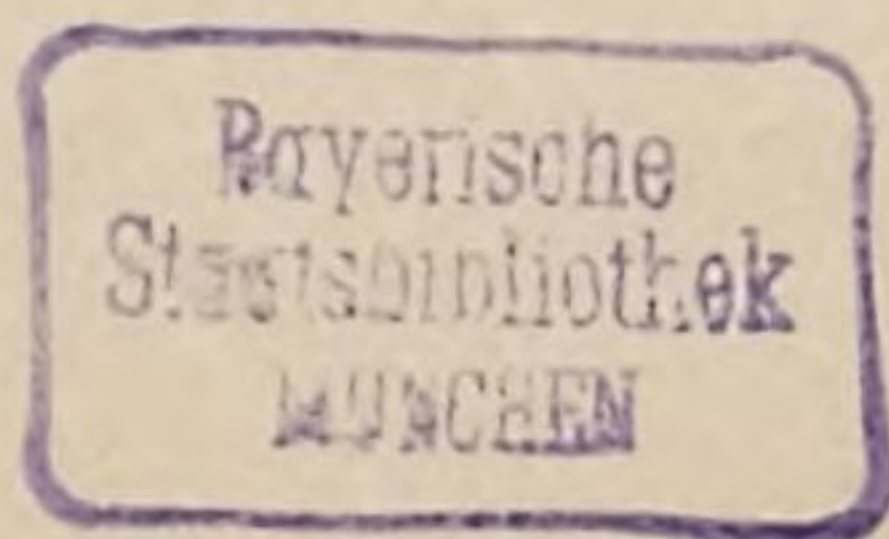
²⁾ Wenn ich vom natürlichen Verhältnisse d. i. Rechte spreche, so ist dies, wie man mich schon verstanden hat, nicht die frühere sogenannte Naturrechtstheorie, sondern eben nur die bestehende Thatsache des Verhältnisses oder der Beziehung, die ich Recht nenne, ob mit Recht oder nicht, wird sich noch später zeigen.

Existenzrecht, so ist auch das Eigentumsrecht aller Tiere von einander abhängig. Ich meine: dass ein Tier, ebenso wie zu seiner Existenz, so auch zu seinem Eigentum, zu seiner Erwerbung, seiner Beute im Verhältnis steht, ist nur eine Thatsache, die man bei klarem Verstande nicht bestreiten kann. Nur kommt es darauf an, ob das betreffende Tier stark genug ist, um dieses Verhältnis zu behaupten, d. h. von den übrigen anerkennen zu lassen, zu seinem Rechte zu machen. Wir dürfen nicht sagen, das Stärkere, mag es tierisches oder menschliches Individuum sein, hat ein Unrecht begangen, weil es weder des Schwächeren Existenz- noch Eigentums-Verhältnis, kurz gesagt, weder des Schwächeren Existenz noch Eigentum respektiert hat; das ist barer Unsinn; es ist ja Naturgesetz, d. i. Naturnotwendigkeit, dass das Stärkere im Kampfe ums Dasein das Schwächere vernichte¹⁾. Abgesehen von den übrigen Tieren, deren Beute auch ihr Eigentum genannt werden kann, ist z. B. des Hundes Eigentum, wie dasjenige des Menschen, nur von seiner Stärke abhängig.

Die nämlichen Gesetze gelten auch von der Herde und zwar sowohl in Ansehung der Beziehung derselben auf die anderen Tiere, als auch innerhalb derselben. Der Wolf frisst keinen Wolf, in den gemeinsamen Raubzügen aber ist seine Sättigung von seiner Kraft abhängig; und ebenso leben Pferde oder Schafe zwar in der Herde, ohne sich gegenseitig zu bedrohen, aber der Konkurrenz, dem indirekten Kampfe ums Dasein, wird in Hinsicht auf das Eigentum, d. i. auf das Minimum von Gras, das gerade in dem Augenblicke „jetzt“ von einem Individuum genossen wird, die Form des direkten Daseinskampfes gegeben; d. h. das positive Verhältnis des Individuums zu jenem Gras wird hier nicht respektiert.

Nicht ganz Unähnliches findet auch in der Gentilorganisation statt. Ich habe schon in dem Früheren darauf hingewiesen, dass hier das erste persönliche Recht, d. h. das anerkannte Existenzverhältnis des Individuums nur nach aussen, aber nicht an und für sich, versichert wird. Dem zufolge findet auch hier eine starke Konkurrenz statt, nur dass das schon Erworbene dem Genossen, der es erworben hat, nicht durch die anderen Genossen abhanden kommen kann. Das ist ein Gebot; d. i. es wird dem Betreffenden sein Verhältnis zu dem erworbenen Objekte seiner Willkür aner-

¹⁾ Ich erinnere wiederholt, dass hier die Rede noch nicht von der Zivilisation ist; ob hier dieses Gesetz ausser Kraft gesetzt wurde, das haben wir noch zu sehen.



kannt, also zu seinem Rechte gemacht. Dies ist der Ausgangspunkt, um das dingliche Recht in der Gentilgenossenschaft zu bestimmen. Es handelt sich nämlich um etwas schon Erworbenes. Fassen wir nun aber noch die Einfachheit der Lebensbedingungen der Gentilgenossenschaft ins Auge, so versteht sich von selbst, dass hier hauptsächlich jene Vererbungsbestimmungen in Betracht kommen, die ich schon besprochen habe.¹⁾ Uranfänglich, wo noch sozusagen die Gens nur eine einzige Familie bildete, wurde bloß das bestehende natürliche Verhältnis anerkannt (Gebot), also ein gewisses Recht bestimmt; die ganze Gens sollte also die Erbin sein; später wird diese Bestimmung teils zum Gebot, teils zum Verbot; das erstere, wenn das Verhältnis der nunmehr engeren Familie zum Eigentum des Verstorbenen, also das Erbrecht bestimmt wird; das zweite aber, wenn das natürliche Verhältnis der übrigen Gentilgenossen zu jenem Eigentum, in dem Kampfe ums Dasein, aufgehoben wird, es sich nämlich konventionell zu einem Unverhältnisse, Unrechte verwandelt. Das ist derselbe Punkt, zu dem wir auch im vorigen Stücke gelangt sind.

Es bleibt hier nur noch übrig, die Gentes in Verhältnis zu einander zu bringen und wir werden sodann imstande sein, das Resultat zu gewinnen, d. i. zu bestimmen, was in der Gentilorganisation Recht genannt wird, oder werden kann.

b) Das Verhältnis der Gentes zu einander, d. i. das Gentes- (Völker-)Recht.

Begriffsbestimmung. — Mutter- und Tochtergens. — Verhältnis derselben zu einander. — Stamm. — Verhältnis der befreundeten Gentes zu einander. — Verhältnis derselben zu fremden Gentes.

Freilich handelt es sich hier nicht um ein modernes compliziertes Völkerrecht, d. i. anerkanntes Völkerverhältnis, doch treten immerhin auch hier in der Urgesellschaft solche Ereignisse auf, welche nicht nur (trotz ihrer Einfachheit) den völkerrechtlichen Bestimmungen ähnlich sind, sondern auch ganz gewiss die Urgeschichte dieser Bestimmungen bilden. Doch ist es nicht meine Absicht, diese Geschichte anzugeben; sie gibt sich in diesen Untersuchungen von selbst; ich bezwecke bloß, das Verhältnis der Gentes zu einander, das geltende Gentesrecht als Völkerrecht zu bestimmen. Meine weitere Absicht ergibt sich daraus. Ich fasse dazu sozu-

¹⁾ M. s. S. 78 f.

sagen die ursprüngliche Gens, welche, in sich abgeschlossen, die übrigen Gentes als Blutfremde von Natur aus hasst und als Feinde betrachtet, ins Auge und verfolge Schritt für Schritt die schon gegebene Darstellung der Gentilorganisation.¹⁾

Mit der Abschliessung der ursprünglichen Gentes gegen einander beginnt die natürliche Feindschaft, der direkte Kampf ums Dasein unter den Menschen Platz zu greifen. Die fremdblütige Gens wird sozusagen zu einer anderen Spezies, ja Art gemacht, und nunmehr versteht sich von selbst, dass wie jedes Tier infolge des Naturgesetzes gegen jedes andere (ausser seiner Spezies), so auch jede Gens gegen jede andere (fremdblütige) verfeindet ist. So verhalten sich die Dinge von Natur aus. Nun macht aber die Gens infolge der Zerspaltung in mehrere Gentes die Erfahrung, dass diese zusammen den Daseinskampf erfolgreicher bestehen, als die eine für sich. Das hilft dazu, die neu sozusagen aus der Muttergens hervorgehende Gens, wie schon auseinandergesetzt, nicht von der Seite zu lassen. Die zwei (Mutter- und Tochter-) Gentes sind also zwar nicht mehr eins; sie sind im Inneren selbständig; sie vereinigen sich aber im Kampfe ums Dasein. Diese Verbindung und Vereinigung geht so weit, wie schon gezeigt, bis schliesslich der Stamm, oder vielleicht auch die Nation erreicht wurde. So wird aber dem natürlichen Verhältnisse der Gentes zu einander gar nicht Abbruch gethan; die Phratrie oder der Stamm besteht aus verwandten Gentes; ja es ist, wenn man will, nur eine Gens mit ihren vielen Zweigen. In der inneren Verfassung von einander unabhängig, wird ihr gemeinsames Vorgehen im Rate der Häuptlinge beschlossen.

Das gilt ebenso wohl von der Vereinigung mehrerer Gentes in eine Phratrie oder von der Genteskonföderation, d. i. dem Stamme, als auch von der Stämmekonföderation. Fassen wir nun diesen Bund ins Auge, wie nämlich seine inneren Ereignisse vor sich gehen, ohne das Verhältnis desselben zu fremden Gentes oder Bündnissen zu berücksichtigen, so treten zwei wichtige Momente vor, welche dieses (völkerrechtliche) Verhältnis der Gentes oder der Stämme zu einander näher bestimmen. Die Frage ist: was wird stattfinden, wenn eine Missethat innerhalb des Bündnisses selbst vorgekommen ist und zweitens, wenn eine Einstimmigkeit erforderlich ist, damit die Konföderation als solche sich etwas (gegen Fremde) vornehme?

¹⁾ M. s. S. 72 ff.

Die erstere Frage versinnlicht sich in einem Mordfalle. Das natürliche Verhältnis eines Individuums zu einem anderen im Kampfe ums Dasein (als direkte Feindschaft) wurde in der Gens und mit dem Eingehen in eine Konföderation in dieser selbst aufgehoben. Hier wurde das natürliche Verhältnis konventionell zu einem Unverhältnisse, zu einem Unrechte gemacht. Nun versucht die Gens des Schuldigen nach einer Beratung, weil die Gens des Ermordeten nach der Feststellung des Thatbestandes die That rächen will, diese gütlich zu vergleichen oder eine „Verzeihung des Verbrechens seitens der Gens des Ermordeten herbeizuführen.“¹⁾ Gelingt diese Vergütung nicht, so treten die Gentes derselben Phratrie zusammen und die Unterhandlungen setzen sich zwischen den nunmehr gegeneinander (der Phratrie oder des Stammes des Mörders gegen den des Gefallenen) Ratsversammlungen soweit fort, „bis ein zusagender oder ablehnender Beschluss gefasst wird.“ Der entscheidende Moment ist das Machtbewusstsein; „der Einfluss einer aus mehreren Gentes zusammengesetzten Phratrie (ebenso auch eines Stammes) musste jedenfalls grösser sein, als der einer einzelnen Gens und dadurch, dass die entgegengesetzte Phratrie aufgerufen wurde, wuchs die Wahrscheinlichkeit einer Verzeihung“, sonst beharrte die Phratrie oder der Stamm des Gefallenen darauf, dass auch der Verbrecher gleichmässig ermordet werde. Hier haben wir unmittelbar die Schlussfolgerung an der Hand, dass die entgegengesetzten Parteien ihren Willen einander aufzuzwingen versuchen, nicht, als ob ein Unverhältnis, Unrecht an sich, sondern weil ein konventionell angenommenes Unverhältnis verwirklicht wurde, dessen Anerkennung und Verfolgung aber ausser der Gens lediglich auf der Macht der gegeneinanderstehenden Parteien beruht.²⁾

Dasselbe Resultat gewinnen wir bei der Betrachtung der zweiten Frage, die sich oben aufgeworfen hat. Wegen der natürlichen Feindschaft der fremden Gentes und Stämme stand es einer oder einem jeden frei, „eine Kriegstruppe zu organisieren und einen Kriegszug zu unternehmen, wo immer es ihm beliebte.“ Handelte es sich aber um eine allgemeine, d. i. die Konföderation als solche betreffende, also um eine öffentliche Angelegenheit, welche immer

¹⁾ Morgan die Urgesellschaft S. 80.

²⁾ M. vgl. hier auch das, was Morgan in Ansehung der Investitur sagt (Die Urgesellschaft S. 122). Ich bin der Meinung, dass keine Ausschliessung des Erwählten stattfinden konnte; denn dies verletzt den Willen der Wählergens und die weiteren Folgen können nur von der Macht abhängen.

das Verhältnis der bestimmten Konföderation zu einer fremden betraf, so wurde die Gültigkeit dieses Aktes von der Einstimmigkeit unter den Sachems abhängig gemacht. Es ist aber selbstverständlich, dass diese Einstimmigkeit jedesmal erreicht wurde; denn es ist sonst undenkbar, dass die schwächere Gens oder der schwächere Stamm dem Beschlusse der übrigen widerstehen wird.¹⁾

Das ist das innere Verhältnis der Konföderation. Die Gesamtschlüsse haben wir im nächsten Stücke zu ziehen. Was aber kurz auch das Verhältnis der Konföderation zu den fremden Gentes, oder Stämmen, oder Konföderationen anbetrifft, so versteht sich, wegen des Prinzips des direkten Daseinskampfs, von selbst, dass das hier obwaltende Gesetz die Willkür ist und die Sache nur von dem Vorteile der bestimmten Gens oder Genteskonföderation abhängt. Hieher gehört nicht nur die Adoption Fremder in die Gens, sondern auch die noch spätere Sklaverei, wenn man nämlich von dem natürlichen Ereignisse der tödtlichen Vernichtung der Kriegsgefangenen absieht, welche doch ursprünglich eine allgemeine Regel bildete.²⁾ Ich will nunmehr alles bisher Besprochene ins Auge fassen und versuchen zu bestimmen, was Recht in diesem Zustande der Menschheit vor der Zivilisation heissen kann und thatsächlich ist.

c) Begriff des Rechtes in der Gentilorganisation.

Die Notwendigkeit aller Ereignisse ausser der Gens. — Die Gesetze der Gentilorganisation. — Gebot und Verbot. — Recht, Unrecht und der allgemeine Wille. — Das Resultat.

Wir haben schon gesehen, wie der Kampf ums Dasein das Leben in eine Wechselbeziehung mit der ganzen Umgebung, ja Welt überhaupt setzt. Diese Beziehung ist eine Thatsache, ein bestehendes Verhältnis Aller zu Allem, selbst des Individuums zu seiner Existenz. Tiere und die ursprünglichen Herdenmenschen leben nur nach diesem Verhältnisse, nur dass der Existenzkampf in einigen Fällen eine indirekte Form annimmt; der Daseinskampf wird zur Konkurrenz, so dass die Natur zwar nicht ein absolut Unerlaubtes produziert, d. i. konstatiert, wohl aber die Form des Erlaubten, d. i. des allgemein Bestehenden, des obwaltenden Gesetzes ändert.

¹⁾ Morgan konstituiert hier einen „Moralischen Einfluss der überwiegenden Ansicht“, den ich nicht annehmen kann. Jener Einfluss ist eine Theorie, die erst begründet werden soll, die äussere Macht aber, auf die ich die Einstimmigkeit ankommen lasse, ist eine Thatsache, etwas Konkretes.

²⁾ Darüber Näheres bei Morgan, die Urgesellschaft.

Daher können wir sagen, in diesem Zeitalter gibt es nur ein Erlaubtes; wie das Tier oder der Herdenmensch lebt, ist Notwendigkeit; es kann nur so leben. Dass ein Tier das andere gefressen, oder (in der Herde) des Minimums vom Gras, das dieses genoss, beraubt hat, ja dass das Schwächere überhaupt (in der Herde) in dem Konkurrenzkampfe von selbst vernichtet wurde, fand (und findet) ebensogut naturgemäss statt, wie dass z. B. Sonne und Erde zu einander in dem bekannten Verhältnisse stehen. Fassen wir nun, wie auch schon oben öfters angegeben, die Folge dieses Verhältnisses ins Auge, d. i. bestimmen wir dieses formale Verhältnis dem Geschehenen nach auch inhaltlich, so lassen sich die zwei Gesetze formulieren, die ich schon in der Betrachtung des Daseinskampfes im Tierreiche angegeben habe.¹⁾

Betrachten wir nunmehr die Gentilorganisation. Durch die obigen Betrachtungen haben wir ein Doppeltes gewonnen: einmal wurde die Thatsache des natürlichen Verhältnisses, dieses Naturgesetz, anerkannt, d. i. zum Bewusstsein gebracht, mit Absicht verwirklicht; zweitens aber fand in bestimmten Fällen auch eine konventionelle Verneinung jenes bestehenden Verhältnisses statt, d. h. dieses sollte nunmehr nicht verwirklicht werden. Wir haben schon das erstere Gebot und das letztere Verbot genannt. Nach dem eben Besprochenen nun kann das Gebot als Anerkennung nichts mehr enthalten, als nur den positiven Inhalt der zwei Gesetze, die ich schon in der Betrachtung des Tierreiches formuliert habe: das eine stellt die Form des Verhältnisses des Individuums (oder auch der Herde) zum Individuum (oder zur Herde) in dem direkten Kampfe um Dasein dar, das zweite in dem indirekten; jenes lautet: „das Schwächere ist von dem Willen des Stärkeren abhängig (Naturnotwendigkeit)“; dieses: „das Schwächere kann keinen Anspruch auf das Leben erheben“. Ist das erstere das bestehende und anerkannte Gesetz der Gens in ihrem Verhältnisse zu blutfremden Gentes, so reguliert das zweite, wie oben gezeigt, stillschweigend angenommen, das Verhältnis der Gentilgenossen zu einander. Wer unter diesen zwei Gesetzen sich befindet und sein Leben danach richtet, der geniesst das Gentilgenossenschaftsleben ohne die geringste Störung, selbstverständlich nur von der Allgemeinheit der nämlichen Genossenschaft.

Nun kommt das Verbot in Betracht. Das ist, wie gesagt, eine

¹⁾ Vgl. S. 84.

konventionelle Annahme eines Unverhältnisses; d. i. indem die natürliche Herde zum Bewusstsein gelangt ist und die Thatsache des Erfolgs zur Absicht gemacht wurde, so geht die Allgemeinheit der Brüder einer Gens sozusagen den Vertrag ein, ein bestehendes und mögliches Verhältnis als aufgehoben zu betrachten. Sehen wir nun davon ab, dass auch das Verbot weiter nichts, als nur das schon von Natur aus aufgehobene Verhältnis des direkten Daseinskampfes unter den Individuen einer und derselben Herde enthält, nur dass es hier zum Bewusstsein gebracht wird, und geben wir nur auf die Möglichkeit Acht, dass unter Menschenindividuen dieses natürlich aufgehobene Verhältnis (in der Gens, wo alle natürliche Brüder sind) möglicher- (später aber, wo jene Bruderschaft mit der Zeit verloren geht, natürlicher-)weise verwirklicht werden kann, — ganz gleich, was hier die Ursache dessen sein mag — so versteht sich von selbst, dass das Individuum hier von der Allgemeinheit in der Äusserung seines diesbezüglichen Verhältnisses verhindert wird.

Nennen wir, wie schon gezeigt, das von der Gentilorganisation Erlaubte „Recht“ und das Unerlaubte „Unrecht“, so gewinnen wir ein Dreifaches:

erstens: das Recht ist keine beliebige Annahme von fingierten Verhältnissen; als solches existiert es aber auch nicht an und für sich. Es ist das positive, d. h. anerkannte Verhältnis der Individuen zu einander in dem direkten oder indirekten Daseinskampfe. Danach ist es ein Begriff des bestehenden Verhältnisses und inhaltlich wird es durch das Gebot und das Positive des Verbotes der Gens bestimmt. Dieses Gesetz (Gebot) hat einen Zweck, das Recht aber als blosser Form, als der blosser Ausdruck des Verhältnisses kann keinen Zweck enthalten;

zweitens: das Unrecht ist nichts an und für sich Existierendes, auch nichts Absolutes; es stellt nur eine konventionelle (wegen des schon erwähnten Falls, dass nämlich hier auch das Gegenteil vorkommen kann) Bestätigung des schon natürlich von selbst aufgehobenen, oder auch durch Übereinkunft in ein quasi-Unverhältnis verwandelten Verhältnisses; als blosser Form ist es nur ein Unverhältnis d. h. die negative Form des früheren Verhältnisses; inhaltlich wird es durch das Verbot und auch durch die negative Form des Gebots bestimmt und hat einen Zweck;

drittens: in der Gentilorganisation tritt wegen des zur Absicht gemachten natürlichen Erfolges des Herdenzustandes zum ersten

Male auch ein sogenannter Gesamtwille hervor. Es ist die Gesamtheit, welche nicht nur das eine Verhältnis anerkennt und es zum Rechte macht, sondern auch, ja besonders das Unerlaubte, das Unrecht sanktioniert. Das Recht oder Unrecht wird, von der Allgemeinheit bestimmt und dem Einzelnen aufgezwungen.

Bildet dieser allgemeine Wille nun sozusagen eine Art von Verwaltung, wie in den auswärtigen Angelegenheiten, so auch in den inneren, so versteht sich von selbst, dass das Recht als das bestimmte, angenommene Verhältnis von ihm abhängt. Dies zeigt sich am deutlichsten, wenn man das Unrecht ins Auge fasst. Wie gesagt, ist dieses letztere nichts Absolutes; es ist von der einen Seite gesehen ein mögliches Verhältnis oder auch Recht, von der anderen aber geradezu die Negation desselben; d. h. wer das konventionell angenommene, also das von dem allgemeinen Willen festgesetzte Unverhältnis, Unrecht, respektiert (z. B. den Gentilgenossen nicht tötet, nicht innerhalb der Gens heiratet etc.), handelt nach dem positiven Rechte, wer es aber nicht respektiert, d. h. wider den allgemeinen Willen handelt, begeht ein Unrecht. Berücksichtigen wir nun diese negative Seite desselben (des Unrechts), so wird es nunmehr auch klar, dass diese, d. h. also das Recht, von dem allgemeinen Willen abhängt. Dasselbe gilt auch von dem, was schon direkt als Recht bezeichnet wurde, d. h. von einem anerkannten Verhältnisse. Denn es bleibt dort auch die Möglichkeit bestehen, dass der allgemeine Wille, der es anerkennt und erlaubt (ausdrücklich oder stillschweigend), also zum Recht gemacht hat, es auch leugnen, in ein Unverhältnis verwandeln konnte und kann, wie die moderne Humanität es zeigt.

Gesetzt nun dies und fassen wir noch auch ins Auge, dass der Einzelne jene Bestimmungen¹⁾ angenommen und auf seine von Natur aus mögliche Verhältnisse verzichtet hat, also nur deswegen, weil er als ein Einzelner oder als eine Minderzahl gegenüber einer Gesamtheit, einer Mehrzahl, mit anderen Worten als Schwächere gegenüber dem Stärkeren stand, so ziehen wir getrost das Resultat der bisherigen Untersuchungen und gehen zum nächsten Abschnitte über: In der Gentilorganisation war und ist das Recht von dem Willen des Stärkeren abhängig; d. h. Recht ist in der Gentilorganisation der Wille des Stärkeren.

¹⁾ Diese können wir nunmehr auch positives Recht nennen, weil sie das gelten-sollende Verhältnis enthalten.

Zweiter Abschnitt.

Allgemeines.

Die Kultur, die Zivilisation und der Mensch.

Ob nun das in dem vorigen Abschnitte Angegebene gut oder schlecht oder wie man es sonst nennen möchte, ist, so kommt es doch nicht darauf an; genug, dass es Thatsache ist. Sich einen subjektiven Begriff „gut“ bilden und darauf das objektiv Gegebene messen wollen, hiesse die Thatsache der Erdendrehung auf Grund der Bibel als sündhaft bezeichnen; dies ist barer Unsinn und gehört nicht hieher¹⁾. Die Frage ist, ob jene Thatsache durch die Zivilisation abgeschafft, vernichtet wurde, d. i. genauer hinsichtlich unserer Aufgabe gesprochen, ob der Kultur- und Zivilisationszustand der gesellschaftlichen Organisation, das „zivilisierte (positive) Recht“ ein anderes geworden ist, einen anderen Charakter angenommen hat, kurz anders bestimmt wurde, als jenes Gentil- (positive) Recht?

Diese Frage ist insofern von Wichtigkeit, als man gewöhnlich meint, mit der Kultur und Zivilisation wurde dem Menschen eine ganz neue Periode der Existenz eröffnet. Freilich kann man nicht in Abrede stellen, dass, insofern der Mensch durch die fortschreitende Geistesentwicklung sich mit dem bekannt gemacht hat, was er früher nicht kannte, jene Meinung ganz richtig sein mag; der Fehlschluss liegt aber darin verborgen, dass man diese neue Periode als eine Wesensveränderung des Menschen auffassen möchte. Man meint, dass, z. B. indem die griechische Glanzperiode der Zivilisation einen Begriff der Gottesverähnlichung sich gebildet hatte, oder indem das Mittelalter oder die Neuzeit durch Begriffe wie: Christentum, kategorischer Imperativ, Humanität etc. etc. allerlei Bücherschätze zustande gebracht hat, nunmehr die Mensch-

¹⁾ Darüber werde ich aber sonst ausführlicher in der zweiten Abteilung (II. Moralität) dieser Grundlegung sprechen.

heit (vielleicht in diesen beschränkten Gebieten) wiedergeboren wurde und ein göttliches Wesen angenommen hat.

Dass diese Anschauung eine irrige ist und durch die That-
sachen der Geschichte nicht bezeugt werden kann, haben wir schon
da klar gesehen, wo wir die historischen Ereignisse verfolgten¹⁾.
Hier nun versuchen wir ganz dasselbe Resultat zu gewinnen, indem
wir die Sache von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus betrach-
ten. Wir werden nämlich hier die Kultur als solche ins Auge fas-
sen, um schliesslich einmal uns darüber auch direkt Rechenschaft
zu geben, dass dieselbe hinsichtlich des menschlichen Wesens und
der allgemein geltenden Naturgesetze nichts vermocht hat. Dieses
Resultat werden wir aber gewinnen, indem wir die Untersuchungen
des vorigen Abschnittes fortsetzen. Hier nur noch einige Worte
zu unserer Verständigung über die Kultur und Zivilisation selbst.

Die Kultur und Zivilisation.

a) Der Begriff der Kultur.

Rousseau und Nietzsche. — Das wesentliche Merkmal der Kultur. — Un-
fähigkeit derselben das menschliche Wesen zu verändern.

Was ist Kultur? Diese Frage, von Rousseau aufgeworfen,
wurde von Nietzsche wiederholt und ihre Antwort lautet dahin,
dass beide in ihr einen Prozess erblicken, der geradezu dem glück-
lichen natürlichen Leben, oder der ausleserischen Tendenz der Natur
im Wege steht. Mag nun die Entstehung dieses Erfolges der Kultur
dahingestellt bleiben,²⁾ so lässt sich doch leicht bestimmen, dass
der Begriff derselben sich auf denjenigen Teil der Menschheit be-
zieht, der ein gewisses Quantum von bloss materiellen oder auch
geistigen Gütern besitzt, im Gegensatz zu dem Teile, der noch ein
ganz natürliches, d. i. ein solches Leben führt, wie es bei den niederen
Tieren vorkommt. Jener Begriff ist also jedesmal durch das Quan-
tum jener Güter bestimmt, die in einer jeden Zeitperiode vorhanden
sind. Die erste unvollkommenste Waffe und das erste unvoll-
kommenste niedergeschriebene einfachste Denkprodukt sind ebenso
Kultur und bestimmen eine Kulturperiode, wie das moderne voll-
kommenste Gewehr und die Kritik der reinen Vernunft. Sie hat

¹⁾ Vgl. S. 32—47.

²⁾ Diese Frage gehört nicht hieher; sie wird in der zweiten Abteilung
(II. Moralität) behandelt.

ihre Entstehungsursache in dem Bestreben des Menschen, im Kampfe ums Dasein zu siegen und später auch das (materielle) Leben zu erleichtern. Bezieht sich dieser Satz auf die materiellen Güter, so versteht sich doch von selbst, dass die Geistesthätigkeit durch die jedesmaligen Erfindungen und die Tendenz nach solchen und auch durch die neue Lebensführung geschärft wird; hier kommt noch der Wunsch hinzu, die Umgebung und sich selbst zu erklären, wie es doch bekanntlich die Philosophie ist, welche den Anfang aller späteren geistigen Güter zeigt. Findet sich nun naturgemäss die Erfindung (materieller Güter) mit der Geistesschärfe in einem Vorgang untrennbar verbunden und ist die erstere ohne die zweite und umgekehrt undenkbar, auch historisch nicht zu konstatieren, so versteht sich von selbst, dass die Kultur von jenen beiden als von einem Momente (begrifflich) zusammengesetzt ist; und indem sogar alles von dem geistigen Momente abhängt, so kann man, wenn man will, schliesslich die Kultur inhaltlich auf dieses letztere ankommen lassen. Damit tritt aber keineswegs an die Stelle der Natur „der menschliche Geist selbst als das zu verändernde Objekt“. ¹⁾ Dieses letztere bleibt immer dasselbe, die Naturbeherrschung; denn selbst ein kategorischer Imperativ, oder das ästhetische Gefühl, ist weder in der Absicht entstanden (für das letztere sagen wir lieber kultiviert), um den Geist zu verändern, noch können sie diese Absicht haben. Das Sittengesetz des Sollens strebt geradezu danach, das natürlich Geschehene aufzuheben, sonst hat es keine Bedeutung; und durch das entstehende und sich entwickelnde ästhetische Gefühl, welches nur als Produkt gewisser Kulturverhältnisse aufzufassen ist, den Geist das Veränderungsobjekt werden zu lassen, ist aus dem Grunde nicht richtig, als ja dieser letztere kein Produkt des ersteren ist, sondern beide gehen vielmehr mit den materiellen Verhältnissen Hand in Hand. Wird dies aber nun angenommen, so versteht sich von selbst, dass hier die Sache auf einen natürlichen Geschmacksinn und seine Entwicklung ankommt; diese letztere aber hat mit der Veränderung des menschlichen Geistes, als des Wesens des Menschen nichts zu schaffen; und doch ist der Sinn jener Worte jedenfalls dieses letztere. Die erstrebte Humanität, oder wie man jenen sozialen Zustand der Zukunft sonst nennen möchte, beruht ja eben auf der Annahme, dass das Wesen

¹⁾ Wundt, Ethik 2. S. 249. Wundt macht diese Wendung höchstwahrscheinlich um zu seinem sittlichen Ideale zu gelangen. Vgl. hier Einleitung.

des Menschen zu verändern sei, was ebenso unsinnig ist, als die Meinung, dass, indem der Vogel einen ausgeprägten Geschmacksinn besitzt, seine Natur nunmehr eine ganz andere geworden ist, als die der übrigen Tiere, die ihn entweder gar nicht, oder unvollkommen besitzen.

Diese Frage habe ich hier berührt, nur um zu zeigen, dass im Begriffe der Kultur nichts von einer Wesensveränderung des Menschen enthalten ist und dass diese letztere auch nicht die Folge derselben sein kann. Dieses letztere können wir auch historisch bezeugen, was schliesslich uns dazu führen wird, zu finden, dass auch in dem heutigen Zustande der Kultur und Zivilisation das sogenannte (positive) Recht inhaltlich von dem Willen des Stärkeren abhängt, wie selbst in der Wildheit, der Barbarei, oder in der Anfangsperiode der Zivilisation.

b) Die Entstehung und Entwicklung der Kultur.

Leipnizens Prinzip: „la nature n'agit jamais par saut“. — Wildheit, Barbarei und Zivilisation. — Die Kultur hat das menschliche Wesen nicht verändert. — Kultur und Zivilisation als identisch darstellbar.

Aristoteles hatte es schon prophezeit, dass die Natur unmöglich, wie eine schlechte Tragödie, einen zusammenhanglosen Wirrwarr von Episoden darstellen kann und Leibniz schloss aus der Bedeutung seiner Monadologie auf das Gesetz zurück, dass „la nature n'agit jamais par saut“. Diese Lehre würde aber ohne den geringsten Wert bleiben (weil nur Theorie), wenn die Entwicklungslehre nicht den innigsten Zusammenhang der ganzen Welt (zunächst der organischen) hätte herstellen können. Sie hat nicht mehr nur negativ, wie die zwei erwähnten Philosophen, sondern direkt und positiv behauptet und gezeigt, dass die Entwicklungsstufen den unzähligen Nuancen einer Farbe, von der grössten Dunkelheit bis zu der grössten Helligkeit gleichen.

Gesetzt nun dies, so versteht sich von selbst, dass, ebenso wie die ersten Menschen schon da sind, wo wir sie nicht suchen, und auch nicht da, wo wir sie suchen, so auch die Kultur schon da zu finden ist, wo wir sie nicht zu finden glauben.¹⁾ Das Tier ist von Natur aus um des Kampfes ums Dasein willen mit Waffen ausgerüstet; sieht nun der Mensch seine Nacktheit ein und greift

¹⁾ M. vgl. Tylor: die Anfänge der Kultur.

zu dem Stein als einer Waffe, um sich zu verteidigen etc., so hat er damit auch den Grundstein für die Kultur und auch die Zivilisation gelegt. Der rohe Stein kann verschiedene Formen annehmen, ja später durch Knochen und schliesslich durch Eisen ersetzt werden, nichtsdestoweniger arbeitet man aber nur an der ursprünglichen Idee der Ausrüstung weiter.

Dieses Verhältnis gilt auch von allen übrigen Lebensbedingungen, so dass es nicht der Mühe wert ist, zu fragen, wo der Anfang der Kultur zu suchen ist. Nicht nur die Angriffs- und Verteidigungswerkzeuge, sondern selbst auch die Sprache, die Ernährungsweise und die Organisation des Zusammenlebens haben schon in sehr frühem Alter mit der Zeit Wurzel geschlagen und in einem Frühjahr und Sommer geblüht und Früchte getragen. Es kann nur eine konventionelle Annahme sein, wenn man die eine Periode der Menschheit als Wildheit, die andere als Barbarei und zuletzt eine andere als Zivilisation bezeichnet. Sie kann nur dann berechtigt sein, wenn diese Perioden nach der Zahl und dem Werte der ausgebildeten Lebensgüter (ganz gleich, ob materiell oder geistig) bestimmt werden, so dass jeder auch ein Kulturzustand entspreche. Wenn die Zivilisation nun das letzte sein soll, so wird sie, konventionell bestimmt, nicht mit dem bebauten und bewirtschafteten Boden anfangen, ja nicht einmal mit dem Aufhören des Kannibalismus, sondern nur mit dem zur Geltung-Kommen dessen, was in den früheren Perioden nur dem Keime nach bekannt, oder bloß vorbereitet worden war. Dies kann sowohl die Aufzeichnung des durch das phonetische Alphabet bezeichneten, als auch die politische Organisation etc. sein. Sonst haben wir keinen Grund, warum z. B. das Aufhören des Kannibalismus Kulturzustand heissen soll.

Freilich habe ich hier nicht die Absicht, eine Kulturgeschichte zu geben, ja nicht einmal skizzenartig, die genaue Bestimmung der Entstehung der Kultur ist aber für uns insofern von grosser Wichtigkeit, als eben gezeigt wurde, dass nicht die Thatsache des Verhaltens der Individuen zu einander, sondern nur der Umstand die Kultur bestimmt, dass neue Erfindungen stattfinden. Diese mögen materiell oder geistig gedacht werden. So kommt es, dass, trotz dem verschiedenen „Kulturzustande derselben Periode auf der östlichen und westlichen Hemisphäre infolge der ungleichen Naturbedingungen beider Kontinente“, die Beschaffenheit der Gesellschaft beider Hemisphären auf der gleichen Stufe höchstwahrscheinlich in

der Hauptsache durchaus ähnlich war.¹⁾ Dasselbe haben wir schon im Anfang in der Form ausgesprochen, dass die Zivilisation oder Kultur nicht das Wesen des Menschen verändert und dafür spricht auch die weitere Entwicklung derselben.

Um uns darüber klar zu werden, fassen wir beliebig zwei Kulturperioden ins Auge; man meint, die Kultur hat im 19. Jahrhundert den Kulminationspunkt erreicht und ich stelle die erste Zivilisationsperiode Griechenlands dem gegenüber, als noch nicht so vollendet. Darüber, ob wirklich eine Wesensungleichheit zwischen den Menschen dieser zwei Zeitperioden besteht, oder ob jener Kulminationspunkt sich nur darauf bezieht, dass im 19. Jahrhundert ein paar mehr oder vollkommnere Maschinen, ein paar sonstige Entdeckungen etc. ihre Verwirklichung und Besprechung gefunden haben, — darüber gibt uns die Geschichte kund und ich habe es auch schon klargelegt²⁾. Ja nicht einmal das Christentum hat in Ansehung des menschlichen Wesens das geringste vermocht; selbst der erste Christ, der noch unter dem Einflusse der Nächstenliebe, wie sie von dem Meister ausgesprochen wurde, stand, ist auf den Heiden losgegangen. Nicht die Thatsache des Verhaltens, sondern nur der Beweggrund hat sich geändert, d. h. wenn man unter Beweggrund die Nebenmotive versteht; sonst bleibt die Triebfeder immer dieselbe: diejenige der Gens gegenüber fremden Gentes etc.

Diese Thatsache veranlasst uns nunmehr, eine herkömmliche Meinung, meistens von christlicher, theologischer Seite, heranzuziehen und kurz zu besprechen, die ich sonst von Anfang an derartig gering geschätzt habe, als ich Kultur und Zivilisation immer zusammenfasste. Die Frage ist, ob zwischen diesen Benennungen ein Unterschied existiert und ob vielleicht zwar nicht die Kultur, wohl aber die Zivilisation das Wesen des Menschen irgendwie und in gewissem Sinne verändert.

Nach der angegebenen Möglichkeit einer Bestimmung der Entstehung, d. i. des Anfangs der Kultur wurde schon ersichtlich, dass man zwar nicht eine genaue Grenzlinie ziehen, wohl aber ein wichtiges, neuauftretendes Moment ins Auge fassen kann, um die Perioden der Geschichte von einander zu unterscheiden. Zivilisation bedeutet nun eigentlich ein staatliches Leben und wir haben schon gefunden, dass nicht nur in der zweiten Hälfte der Wildheit, son-

¹⁾ M. vgl. Morgan die Urgesellschaft S. 14.

²⁾ M. vgl. S. 33—47, spezieller 36 ff. auch 42 ff.

dern auch während der ganzen Barbarei noch keine politische, sondern nur die Gentilorganisation das Verhältnis der menschlichen Individuen bestimmte. Nun ist es möglich, entweder die Kultur als allgemeine Bezeichnung aller Perioden (insofern allen ein Kulturzustand entspricht) aufzufassen und die Zivilisation von derselben zu trennen, oder sollen beide etwas Bestimmtes bezeichnen, so fallen sie aus dem Grunde zusammen, der oben erwähnt wurde¹⁾. Für unseren Zweck sind beide Annahmen von gleicher Bedeutung; das Resultat über die Unveränderlichkeit (insofern, als die Veränderlichkeit, wie gezeigt, nirgends stattgehabt hat) des menschlichen Wesens bleibt dasselbe.

Ja selbst die fernere Bedeutung der Kultur als Anpassung überhaupt (aus der Folge nämlich auf den ganzen Akt geschlossen) lässt sich auch in der Zivilisationsperiode konstatieren. Denn ebenso wie der Mensch es ist, der die Pflanzen und die gefangenen Tiere (also die ihm unterthänigen Schwächeren) zwingt, sich einer anderen (dem Menschen günstigeren und vorteilhaften) Lebensweise anzupassen, so zwingt der natürliche Lauf der Dinge den Menschen, sich einer politischen Organisation unterzuordnen. Dieser Akt hat seine Geschichte, welche sich dahin kund gibt, dass der Schwächere immer von dem Stärkeren abhängt. Diese Thatsache wollen wir nun hier kurz darstellen.

Erstes Hauptstück.

Die Menschheit unter der Macht der Kultur und Zivilisation.

Das Resultat des vorigen Kapitels. — Triebfeder und Beweggrund. — Die Kultur als Macht und keine Macht bildet keine Antinomie. — Beweise, dass die Kultur hinsichtlich des menschlichen Wesens keine Macht ist.

Im Obigen haben wir ein Doppeltes gewonnen; das eine direkt, indem ich gezeigt habe, dass die Zivilisation keine derartige Macht ist, wie sie das menschliche Wesen ändern kann; das zweite war indirekt: ich habe kurz angedeutet, dass zwar nicht das natürliche Verhalten des Menschen, wohl aber das Motiv der Handlung wechseln kann. Dies versteht sich von selbst; denn man kann nicht in Abrede stellen, dass den Zeitverhältnissen und -Bedürfnissen gemäss auch das Motiv sich sozusagen nur als Zeit-Motiv denken lässt. Man darf aber hier nicht Triebfeder und Beweggrund

¹⁾ M. vgl. S. 109.

verwechseln. Das letztere, das Bewegungsmoment einer Handlung, verursacht diese nicht, sondern es wirkt mit der Triebfeder zusammen, oder um auf die obige Behauptung zurückzukommen, der Beweggrund gibt der Handlung, welche von vornherein von der Triebfeder bestimmt wurde, eine neue Form, d. i. er gibt ihr ein neues Gewand, das freilich jedesmal den neuen Zeitverhältnissen entspricht. Also nur der Beweggrund kann das Zeitmotiv heissen.

Damit bejahen wir aber eben dasjenige, das wir oben verneint haben; die Kultur oder Zivilisation sollte hinsichtlich des Menschen keine Macht genannt werden können und nun finden wir, dass sie eine solche ist; denn das Zeitmotiv entspricht immer den Zeitverhältnissen und der Erhabenheit der Erscheinungen und der Mächtigkeit der Verhältnisse des Zivilisationszustandes gemäss muss das jedesmalige Motiv von Bedeutung sein, was wir nach dem Gesetze der Kausalität als Kulturmacht bezeichnen können.

Doch bildet dies keine Antinomie. Wie wir oben gesehen haben, betrifft die Kultur als Macht und die Kultur als Keine-Macht nicht ein und dasselbe Objekt; was hinsichtlich der Triebfeder verneint wurde, das hat sich in Ansehung des Beweggrundes als Thatsache gezeigt. Gesetzt nun dies, so ist es klar, dass alles, was die Triebfeder zustande gebracht hat, auch von ewiger Gültigkeit ist, denn sie ist auch ewig. Ist nun Triebfeder die unmittelbare natürliche Konstitution, oder Beschaffenheit des Menschen, welche unendliche Nuancen hat und sich als individuelle Ungleichheit zeigt, und haben wir im ersten Abschnitte auf dieser Grundlage schliesslich das Resultat gewonnen, dass das Recht als natürliches Verhältnis innerhalb der Organisation des menschlichen Beisammenseins den Willen des Stärkeren zu seiner inhaltlichen Bestimmung zum Wegweiser nimmt, so versteht sich von selbst, dass dieses Ergebnis ewig gültig sein wird.

Dies zeige ich auch positiv dadurch, dass ich hier das in jenem Abschnitte Versprochene wieder aufnehme; ich verfolge erstens die gesellschaftliche Organisation in der Zivilisationszeit und zweitens versuche ich mir klar zu machen, ob der Kampf ums Dasein in seiner doppelten Form durch den neuen Zustand vernichtet wurde. Das Resultat wird sich von selbst ergeben: in der Rechtsbetrachtung.

Erstes Kapitel.

Die zivilisierte Gesellschaft.

Der Staat.

Übergang von der Urgesellschaft zum Staate. — Die Merkmale der staatlichen oder politischen Organisation. — Überblick auf die Verfassungsformen. — Die Klassen- und Stände-Entstehung. — Das Familienleben. — Bestimmung der ferneren Aufgabe.

Wir haben unsere Betrachtungen über die Urgesellschaft in dem Punkte abgebrochen, wo sich durch Aufhebung der zwischen befreundeten Gentes und Stämmen bestehenden Grenze ein Volk und eine Nation gebildet hatte¹⁾. Der Stamm nahm schon, wie wir gesehen haben, auch den Raum in Besitz und mit dem monogamischen Familienleben wurde die Abstammungsreihe in der Vaterfolge eingeordnet. Dieser Fortschritt ging auch mit den sonstigen Lebenseinrichtungen Hand in Hand; die Erbschaft wurde, wie schon gezeigt, zu Gunsten der Kinder des Verstorbenen bestimmt, so dass eine bestimmte Familie nunmehr bestimmtes Eigentum besass. Sodann hatte man schon angefangen, gemauerte Wohnsitze, Städte zu bewohnen. In diesem Punkte hat sich nun auch die Schwäche der Gens als einer Verfassungsform herausgestellt. Die Gens bildet ein veränderliches System von mehr oder weniger zerstreuten Personen und nun wird ihr dadurch die Möglichkeit entzogen, den neuen gesellschaftlichen Anforderungen zu genügen.

Um den neuen Zustand hervorzubringen, war es nur nötig, dass die Beziehungen des Einzelnen aufhörten, persönlich (d. i. Gentilbeziehung) zu sein, und dies hat thatsächlich von selbst stattgehabt, indem nunmehr der Einzelne, der eine Stadt bewohnte, sich auf sein Stadtgebiet, enger gesagt, auf seinen Stadtbezirk bezog. Die Gentilorganisation wurde dadurch zum Staat oder politischen Organisation, dass jene persönliche Beziehung durch die territoriale ersetzt war. Das ist der Anfang des staatlichen Lebens und damit beginnen nicht nur die Athener, sondern auch die Römer.²⁾

Freilich ist es nicht meine Aufgabe, hier eine Geschichte des Staates zu geben, nämlich seine verschiedenartigsten Verfassungs-

¹⁾ Vgl. S. 77.

²⁾ M. vgl. Morgan, die Urgesellschaft.

formen zu verfolgen und die Ursachen zu finden, welche diese jedesmal zustande gebracht haben mögen. Ich überlasse diese sehr wichtige Aufgabe, welche gewiss von höchstem Interesse ist, einem anderen, Tüchtigeren; was aber besonders unserem Zwecke dienen kann, dies ist uns in der Wirklichkeit schon durch die bekanntesten historischen Staatsformen gegeben.

Der demokratischen Form der Gentilorganisation entsprechend hatte auch der griechisch-römische Staat ursprünglich demokratische Verfassung, nur dass der Häuptling zum Demarch und die Volksversammlung zu einer Ekklesia gemacht wurden. Überlasse ich es dem Leser, diese Ereignisse in der Geschichte selber zu verfolgen, so haben wir in dem ganzen Vorgange zwei wichtige Momente: das eine Mal wächst die Macht der angestellten Leiter der Gesellschaft, das andere Mal aber diejenige des Volkes, d. i. der Bürger. Hier spielen viele Faktoren eine wichtige Rolle; erstens haben wir schon gefunden, dass in einer Genteskonföderation die mächtige Gens notwendig von Einfluss auf die übrigen ist; das wird mit dem dauernden Bewusstsein der Macht der betreffenden Gens zu einem Privilegium, welches dieselbe in der natürlichen Entstehung des Staates keineswegs verliert. Zweitens schafft nunmehr auch das Eigentum reiche und arme Klassen etc. etc. Entstehen nun derartig privilegierte Familien, so kommt sofort auch der Kampf dieser Stände gegen einander zustande. Je nach dem siegenden Stande ist auch die Verfassung der Form und dem Inhalte nach bestimmt.

Hier werden nunmehr auch andere Momente wirksam. Durch Kolonisation, durch Eroberung und sonst durch mehrfache Mittel schreitet die Ständebildung immer vorwärts. In einem eroberten Lande wird notwendig der Sieger zum Herrscher, die Eroberten zu Sklaven, oder sonst dulden sie das Schicksal, das sie erwartet. Kurz gesagt, alles Recht d. i. jedes Verhältnis der letzteren hängt unmittelbar und notwendig von dem Stärkeren, dem Herrn, ab.

Die Geschichte zeigt, dass Demokratie, Aristokratie (in den verschiedensten Nuancen), Monarchie mit ihrer tausendköpfigen Figur, die doppelten Häuser der Parlamente, die Kongresse etc. etc. nach einander folgen und bestrebt sind, die Staatsverfassung nach sich zu richten. Die Häuptlinge werden Demarchen, die privilegierten Familien Aristokraten, das mittelalterliche Raubtier¹⁾, der

¹⁾ Es ist hier nicht unpassend zu bemerken, dass man eine besondere Freude hat, diese Periode Zivilisation zu nennen!! Der Unterschied zwischen einem Tier, Wilden und Ritter ist, dass der letztere Christ, der Wilde Heide und das Tier religionslos ist.

Ritter, wird adelig, Fürst, Herzog, Prinz, König, Kaiser etc. und es ist natürlich, dass die Verfassungsform auch je nach der siegreichen Partei sich verändert.

Was ich sonst noch zu erwähnen habe, das ist, dass die Familie mit wenigen Ausnahmen (!) seit dem Beginne des staatlichen Lebens monogamisch wurde. Doch ist auch dies ein Privilegium der Zivilisation, dass man nicht genau sagen kann, was eigentlich die Monogamie ist: der Mann wurde von jeher durch kein Band beschränkt; es stand ihm frei auch mit anderen Weibern zu verkehren, was auch bis heutzutage der Fall ist; wer ist aber heute sicher, dass er seine Frau allein besitzt? Doch hier ist nicht die Form der Familie daran schuld.

Nichtsdestoweniger sind mindestens die legitimen Kinder monogamische Erzeugnisse und als Erbgesetz bleibt dasjenige bestehen, was in der letzten Periode der Urgesellschaft gewonnen wurde.

Ich versuche nunmehr zu finden, ob mit der Bildung des politischen oder staatlichen Lebens vielleicht der Kampf ums Dasein seine Macht verloren hat. Das wird sich dadurch herausstellen, dass wir erstens das Verhältniss der Individuen und zweitens dasjenige der Gruppen von Individuen zu einander in Betracht ziehen und zwar dieses letztere als Ständekampf, als Staatenkampf und als Rassenkampf, soweit dieser Kampf für unseren Zweck von Nutzen sein kann; sein Urgrund ist ja die natürliche Ungleichheit sogar aller Individuen.¹⁾

Zweites Kapitel.

Der Kampf ums Dasein im Staate.

a) Individuenkampf. Übergang von den Verhältnissen der Gentilorganisation zu denjenigen des Staates. — Die Ansicht von dem aufgehobenen Daseinskampfe der Individuen im Staate. — Widerlegung dieser Ansicht durch die Thatsachen des alltäglichen Lebens. — Das Resultat. — b) Stände- oder Klassenkampf. Bestimmung des Daseinskampfes unter den Klassen. — c) Staatenkampf. Nation und Staat. — Der fertige und werdende Staat. — Das europäische Gleichgewicht. — Das Resultat. — d) Rassenkampf. Die Kontinuität der früheren Zustände. — Das Schicksal des Besiegten. — Feindschaft und Zivilisation bieten dieselben Ereignisse dar.

a) Individuenkampf.

Es bildet, wie wir schon gesehen haben, geradezu den Inhalt eines Naturgesetzes, dass die Tiere einer und derselben Herde nur

¹⁾ M. vgl. S. 67, 81 f.

den indirekten Daseinskampf kämpfen. Dieses Gesetz erstreckt sich sogar über alle Tiere derselben Spezies oder Art.¹⁾ Man nenne es Wettbewerb oder Konkurrenz, so ist es doch im Grunde immer nur der grosse Kampf ums Dasein, wo der Schwächere zur Vernichtung bestimmt ist; so dass man hätte meinen dürfen, dass von Natur aus nur der Stärkere ein Recht (d. i. bestehendes Recht) auf das Dasein hat. In der Betrachtung des Verhältnisses der Gentilgenossen zu einander hatte sich nun aber weiter herausgestellt, dass das nämliche Gesetz auch in dieser Herde wirksam ist, sogar auch in ganz ähnlicher Form. Dem Gentilgenossen wurde zwar sein Recht auf seine Existenz nicht abgesprochen, indem aber jeder (innerhalb der Gens) auf eigene Füße gestellt war, für sein Dasein zu sorgen, so fand es notwendig statt, dass nunmehr im Konkurrenzkampfe der Schwächere fallen musste. Keiner ist verpflichtet den anderen zu ernähren und keiner thut es; es hängt nur von der Stärke (mag sie physisch oder psychisch sein) des Gentilgenossen ab, sich am Leben zu erhalten und Nachkommenschaft zu hinterlassen. Zwar fand sich z. B. innerhalb der Gentilgenossen kein Kannibalismus mehr, wie in der Wildheitsperiode, wo bei Hungersnot selbst der Verwandte gefressen wurde, doch waren diese Genossenschaften genötigt, sich nach dem Nahrungsquantum ihrer Wohnsitze zu richten und bei der Vermehrung der Glieder sich in neue Gentes zu zerspalten, welche neue Wohnorte zu suchen hatten. Das ist die unmittelbare Folge des individuellen Daseinskampfes und umfasst nicht nur das Zeitalter der Fruchtnahrung, des Kannibalismus und der Fischnahrung, sondern auch das Jägerleben, wo die Jagd ausschliesslich von der Tüchtigkeit des Individuums abhängt, wenn auch gemeinschaftliche Jagdzüge sich denken lassen.

Wenn die Menschheit in diesem Zustande stehen geblieben wäre, so würde es eine unbestreitbare Wahrheit ausmachen, zu sagen, dass die in ihren Produkten verschwenderische Natur in ihren Gesetzen sehr sparsam verfährt. Doch meint man, es habe sich mit dem weiteren Verlaufe der Dinge anders verhalten. Trotzdem, dass man jenes Sparsamkeitsgesetz der Natur bis heute noch in vielen anderen Beziehungen anerkennt, ist man, was den Kampf ums Dasein der menschlichen Individuen anbetrifft, der

¹⁾ Dies soll nur im allgemeinen Sinne genommen werden; in den Einzelheiten gilt es so allgemein nicht.

Meinung, dass dieser Kampf in dem Staate ausser Kraft gesetzt wurde; was positiv ebenso viel heisst, als dass hier ein neues Gesetz das Verhältnis der Individuen bestimmt. Wäre dies als Forderung der sogenannten Humanität aufzufassen, so hätte man es ruhig bei Seite lassen können; ein Produkt eines schwärmerischen Zimmergelehrten, wie die Humanität ein solches ist, steht freilich zu schwach da, als dass es den Anspruch auf die Verbesserung der Natur erheben könnte. Man meint, der Kampf ums Dasein ist von Natur aus durch die staatliche Organisation von den Individuen auf die Stände oder Klassen, oder gar auf die Rassen übertragen.

Den Stände- und Rassenkampf stelle ich nicht in Abrede, dass aber die Meinung, wonach der individuelle Daseinskampf von dem Staate abgeschafft wurde, ganz und gar irrig ist, zeigt nicht nur der Unterschied zwischen Reichen und Armen, sondern auch sonst in concreto das alltägliche Leben. Man fange mit der Periode der Zähmung von Haustieren und des Ackerbaues an. Wenn das erstere ausschliesslich von der individuellen Tüchtigkeit abhängt, so zeigt doch die ganze mittelalterliche Politik, wie ein vielleicht unter alle gleich geteiltes Land schliesslich eines Einzigen Eigentum wird. Damit führe ich freilich die Ständebildung nicht absolut auf den Kampf ums Dasein zwischen den Individuen einer und derselben (politischen) Organisation zurück; davon habe ich im vorigen Kapitel gesprochen; aber man kann auch nicht jenen Vorgang der Eigentumsaufhäufung in Abrede stellen, um zu behaupten, dass die Ständebildung mit der Eigentumsfrage absolut nichts zu schaffen hat.

Aber wir haben diesen individuellen Daseinskampf sonst in dem alltäglichen Leben vor uns. Das individuelle Leben befindet sich in einer permanenten Konkurrenz, mag sie auch unter was immer für einer Form auftreten. Nicht nur die Handarbeit erlebt die doppelte Konkurrenz: einmal gegen sich selbst sowohl, wenn es auf die Zahl, als auch auf die Qualität des Produzierten ankommt, das andere Mal gegen die Maschinen; sondern auch jeder sonstige Stand innerhalb seinen Mitgliedern: der Kaufmann gegen den Kaufmann, der Kapitalist gegen den Kapitalisten und — sogar der Universitätsprofessor gegen seinen Kollegen etc. Dass diese Stände auch gegen einander kämpfen zu erwägen, gehört nicht hieher; in dem individuellen Daseinskampfe aber wird freilich wiederum je nach der Stärke und Schwäche das Resultat gewonnen; es siegt nämlich der Stärkere und der Schwächere geht notwendig zugrunde. Dass nur wegen dieses Kampfes auch die sogenannten

Kompagnien und Aktien etc. entstehen, ist selbstverständlich, seine Erwähnung gehört aber nicht hieher.

Für uns ist es von Wichtigkeit, gefunden zu haben, dass der individuelle Daseinskampf auch nicht mit der Zivilisation aufgehört hat und dass wir auch hier zwischen einem stärkeren und einem schwächeren Individuum im Kampfe ums Dasein zu unterscheiden haben, deren Schicksal schon bekannt ist.

b) Stände- oder Klassenkampf.

Die Urgesellschaft kannte, wie schon gezeigt, einen inneren individuellen und indirekten und einen nach aussen Gruppen- und direkten Daseinskampf, wie das überhaupt auch im Tierreiche der Fall ist. Ausser diesen zwei Arten des Kampfes ums Dasein kennt die Natur keinen, so dass der Klassenkampf innerhalb derselben Organisation entweder eine neue Art dieses Kampfes, oder sonst irgendwie mit ihm verwandt sein soll. Berechtigter Weise kann man auch sagen, dass, wenn überhaupt eine Hypothese zu Hilfe gerufen werden soll, sie unter den vorhandenen zu suchen, das Richtigste sein wird; denn dadurch handeln wir im Sinne des Sparsamkeitsgesetzes der Natur.

Dass man mit der Erklärung des Klassenkampfes durch einen soziologischen Daseinskampf, den man dem natürlichen zur Seite gestellt hat, ganz und gar überflüssig handelt und nur die Ereignisse, welche gesetzlich so einfach sind, ohne Grund als verwickelt darstellt, wird, kurz angedeutet, keiner bestreiten können. Nicht nur wurden die Ereignisse der Urgesellschaft auf die zwei Arten des natürlichen Kampfes ums Dasein zurückgeführt, sondern auch der Klassenkampf lässt sich als direkten Daseinkampf bezeichnen. Mit der Ausbildung der Stände oder Klassen hat betreffs des Existenzkampfes dasselbe stattgehabt, was in der Urgesellschaft mit der Entwicklung der sogenannten fremdblütigen Gentes. Der Unterschied ist, dass in der letzteren die Feindschaft direkte Lebensfeindschaft, unter den Klassen aber indirekte genannt werden kann, was aber im Grunde ganz dasselbe ist.

Doch gehört die weitere Erklärung dieser Thatsache nicht hieher: es genügt uns, gefunden zu haben, dass dieser Daseinskampf nicht bestritten wird und was seine Folgen sein können, ist uns von vornherein bekannt. Wenn z. B. der Grosskapitalist in diesem Wirtschaftskampfe siegt, so ist doch auch dieses Ereignis nur eine

Bestätigung dessen, dass dem Stärkeren der Sieg zur Seite steht. Wie er aber stärker geworden, das geht uns freilich nichts an. Es kommt hier darauf an, dass der Schwächere von dem Willen des Stärkeren abhängt und dass solange er schwächer ist, sich ihm notwendig unterwirft; nur wenn er irgendwie stärker geworden, kann er auch jenem bis jetzt stärkeren Willen Widerstand leisten. Ein Arbeiter oder eine kleine Menge von ihnen vermag nicht des Fabrikanten Willen zu vernichten; das ist Sache der gesamten Arbeiterschaft.

c) Staatenkampf.

Man kann nur mit Berücksichtigung der positiven Sachlage getrost sagen, an der Stelle der Nation sind heutigen Tages die Staaten getreten, doch ist dies für unseren Zweck von gleichem Werte; die Geschichte zeigt uns, dass in sich abgeschlossene politische Organisationen einen ständigen Kampf führen, der über ihr Sein oder Nichtsein entscheidet. Jene fast aufgehobene Nationalität kommt im nächsten Stücke zur Besprechung. Wenn Staaten untergehen oder neue entstehen, so hat dies, bei Tageslicht gesehen, mit der Nation nichts zu schaffen. Fasse man nur die Geschichte Europas ins Auge, um die Wahrheit des Gesagten an der Hand zu haben. Hier ist freilich von den abgeschlossenen positiven Staaten die Rede, nicht von Völkerwanderungen etc. Mag ein thatsächlicher Kampf zwischen Staaten stattfinden, (und deren hat die Geschichte unzählige anzugeben)¹⁾ oder nicht, so stehen sie doch in einem ständigen Existenzkampfe einander gegenüber; der Kampf ist sowohl direkt als auch indirekt; beide führen zur Vernichtung des Schwächeren. Was heisst denn sonst Machtentwicklung, als nur indirekter Daseinskampf, d. i. Konkurrenz, die eigene Macht gegenüber anderen zu behaupten? In diesem Wettbewerbe kann die kleine Macht zur Grossmacht und diese letztere zur ersteren werden, bis sie entgültig vernichtet wird; und dieser Schlussstein wird immer von einer stärkeren Macht gelegt; die Form dieser Feierlichkeit möge heissen, wie sie will: Intervention oder sonst wie; die Staatenschlauheit, die sogenannte Diplomatie, ist in ihren Erfindungen ebenso reich, wie ein Fuchs, wenn es sich um seine Beute handelt.

Man hätte aber meinen dürfen, dass dieser Staatenkampf, Dank den Bemühungen des zivilisierten Europas und seiner human

¹⁾ M. vgl. auch S. 33—47.

gekrönten Häupter, wenigstens von diesem Kontinente abgeschafft wurde. Das europäische Gleichgewicht ist doch weltberühmt. Ich meinerseits möchte sagen, dass dieses Gleichgewicht das eclatanteste Beispiel für die Diplomatie als Schlaueit sein kann. Wenn die Juden in Europa so ruhig mit anderen Nationalitäten zusammenleben, wie es scheint, so hat doch, wie bekannt, der Hass dieses Volkes gegen die anderen nicht aufgehört; sondern jene Ruhe ist geradezu der Ausdruck des doppelzüngigen Charakters dieses Volkes: im Bewusstsein ihrer Schwäche bleiben sie, solange sie schwach sind, ruhig. Das europäische Gleichgewicht soll nur als ein Akt des Schutzes der Schwächeren, welche in ihrem Zusammentreten stark wurden, gegen den in der Konkurrenz möglicherweise auftretenden Stärkeren angesehen werden. Die Bürgschaft für die Wahrheit dieses Satzes liefert die ganze heutige europäische Politik.

Für unseren Zweck ist es von Bedeutung, dass hier auch, erstens, Stärkere und Schwächere gegeneinander stehen, zweitens, dass, mag der Existenzkampf direkt oder indirekt sein, das Schicksal dieser zwei Parteien von Natur aus bestimmt wird und drittens, was von besonderem Werte, dass in dem sogenannten europäischen Gleichgewichte auch dasjenige Moment vorkommt, dass, um einen früheren Ausdruck zu gebrauchen, die Anerkennung des bestehenden Verhältnisses von dem Willen des Stärkeren abhängt, wie ich es noch zu besprechen habe; und dies war auch das Resultat der ganzen bisherigen Untersuchung.

d) Rassenkampf.

Wie die abgeschlossene Gens gegen die fremdblütigen Gentes, der Stamm gegen Gentes und Stämme etc. steht und im Daseinskampfe die eigene Existenz zu behaupten versucht, so macht sich mit der Ausbildung der Nationen und Rassen die Tendenz jeder von denselben geltend, im Kampfe ums Dasein die andere zu vernichten. Das ist der Naturprozess der Geschichte von dem Urzustande der Menschheit bis heutzutage herab; überall stehen mehr oder minder heterogene Rassen einander gegenüber. Der ewige Prozess führt in dem Sinne eine Vereinfachung herbei, als jede Rasse die andere zu vertilgen versucht, wodurch eben zustande kommt, dass die Vielheit derselben mit der Zeit im Absterben begriffen ist. Diese Tendenz zeigt sich in den Ereignissen der Völkerwanderungen und, abgesehen von den verschiedensten Staatenkämpfen, auch in den ständigen Kämpfen der europäischen Völker-

familie gegen die übrigen Kontinente, die wir seit (vielleicht) Entdeckung Mexikos geschichtlich verfolgen können. Nur das Resultat dieses Naturprozesses verändert sich mit der Zeit, wie es scheint, und es treten auch andere Nebenmotive, (ich habe sie Zeitmotive genannt), d. i. neue Beweggründe, auf.

Ursprünglich diene der Besiegte dem Sieger als direkte Nahrung für seine Erhaltung, später wird er sein Sklave und auch sein Verbündeter, wenn der Besiegte nicht gerade ohnmächtig gefallen ist; hier knüpft sich aber seine Ausrottung an, d. i. der Besiegte wird assimiliert, er wird zum Bauer, schliesslich zum Arbeiter gemacht. Diese Kampfergebnisse aber sind nur dem Scheine nach verschieden; die allgemeine Tendenz ist, die Besiegten zu der eigenen Selbsterhaltung zu gebrauchen.

Ja auch die Ursachen dieser Kämpfe sind sehr einfach und ganz gleich, mögen sie doch äusserlich von Grund aus verschieden scheinen. Der Kampf ums Dasein ist sein leitendes Motiv, seine Triebfeder; mag er unbenannt bleiben oder in einer besonders geschmückten Form auftreten. Früher verursachte die Ausrottung die Feindschaft, heute die — Zivilisation; der ganze Akt bleibt immer und immer wieder derselbe.

Dabei ist nun auch das Gesamtergebnis ein und dasselbe: das ewige Naturgesetz. Das stärkere (mag es physisch oder psychisch sein) Element (sowohl ethnisch, als auch sozial verstanden) siegt, bleibt leben und gedeiht, das Schwächere aber geht zugrunde, ganz gleich wie. Nicht nur die heutigen Einzelstaaten bezeugen es, in welchen die verschiedenartigsten Elemente, aus denen sie geschichtlich bestehen, mehr oder weniger verschwunden sind und auch verschwinden, sondern auch die ganze Geschichte spricht sonst dafür.¹⁾

Ich ziehe nunmehr das Resultat der Untersuchungen dieses ganzen Abschnittes über die Kultur oder Zivilisation.

¹⁾ M. vgl. S. 35—47.

Zweites Hauptstück.

**Die Ohnmacht der Kultur hinsichtlich des Menschenwesens,
oder
Die praktische Folge der natürlichen Ungleichheit der Menschen
in den Verhältnissen des Zusammenlebens.**

Das Recht.

Vorbemerkungen. — Die Humanität. — Das Resultat dieses (des 2.) Abschnitts. — Die Kultur liefert die neuen Waffen zum Kampfe ums Dasein. — Die menschlichen Verhältnisse bleiben immer dieselben. — Das Recht als blosse Form bleibt immer dasselbe, wie in der Gens. — Der Staat ändert nur das Verhältnis des Individuums zum Ganzen. — Der Staat ein Naturprodukt und jene Bestimmung hängt von dem Willen des Stärkeren ab. — Stärker ist die jedesmalige Siegerpartei. — Dieser Prozess ist ewig. — Die auswärtige Politik. — Das Resultat dieser Betrachtungen. — Bestimmung des Rechtes und Unrechtes.

Es ist eine merkwürdige Thatsache, dass von zwei streitenden Individuen geradezu derjenige am meisten schreit, der eben der Schuldige ist. Mag der psychologische Grund dieses Ereignisses da gesucht werden, wo man es am geeignetsten findet, so ist doch eine ganz ähnliche Sachlage sehr leicht herauszufinden, wenn man das praktische (in der Wirklichkeit) Verhalten der zivilisierten Menschen mit ihrer Grosssprecherei vergleicht. Es ist nicht zu leugnen, der Grund des Anders-Handelns und Anders-Sprechens kann auch hierin gesucht werden, dass ein betreffendes Volk geradezu auf dem Wendepunkte steht, in dem Punkte nämlich, wo es sich, von dem vergangenen Verhalten müde geworden, nach einem neuen sehnt, welches notwendig das Entgegengesetzte des früheren ist. Dieser Zustand zeigt sich deutlich in der Übergangsperiode vom Altertum zum Christentum. Das grosse Geschrei dieses Zeitalters aber ist, wenn man es genau betrachtet, nur ein Wunsch eines anderen (angeblich besseren) Zustandes, und die Verwirklichung desselben (ohne Rücksicht auf die Begriffe Gut und Schlecht oder Böse) hängt immer von der Natur der Sache ab, d. i. sie ist ebenso notwendig, wie die Sonne unter dem Horizont eines bestimmten Landes sein muss, wenn es Nacht werden soll. Ebenso notwendig wie die körperliche Entwicklung vor sich geht, ebenso ist schon auch die geistige Entwicklung notwendig (von Natur aus) bestimmt.

Nun ist das aber eine Entwicklung, welche, mag sie betreffen, was sie will, mit der Unabänderlichkeit der Naturgesetze sozusagen Hand in Hand geht; deutlicher gesprochen, sie beeinträchtigt die Naturgesetze nicht im geringsten. Jedes ist notwendig auf seinem Platze. Wenn Christus die Liebe gepredigt und Kant den kategorischen Imperativ aufgestellt hat, so waren beide zwei notwendige Momente in der Kette der geistigen Entwicklung und ob sie ausgesprochen wurden oder nicht, waren und sind sie für die Ständigkeit der Naturgesetze ohne Bedeutung. Abgesehen davon, — was aber von grosser Wichtigkeit ist ins Auge zu fassen, — dass jene Sittengesetze nur eben ein Befehl sind, der von vornherein gegen die Naturgesetze, d. i. das thatsächlich Vorhandene auftritt — sonst hat er keine Bedeutung — und so also das Naturgesetz indirekt anerkennt, habe ich auch gezeigt, dass dieser Befehl für das menschliche Verhalten von keiner Bedeutung gewesen ist. Die Natur läuft immer eben denselben Weg, trotzdem, dass von jener die verschiedenartigsten Gesetze aufgestellt wurden.

Wäre nun auch die Humanität nur ein derartiger Wunsch geblieben, so hätten wir in ihrer Entstehung das Analogon jener Übergangsperiode von dem Altertum zum Christentum erblickt. Aber die Sache verhält sich anders. Man meint, dass man wirklich human handelt, christlich liebt; mit anderen Worten, man ist der Meinung, dass man dem Walten und Schalten der Naturgesetze ein Ende gemacht, diese von dem Gebiete der Menschheit ausgeschlossen hat — als ob es mit Worten zustande zu bringen wäre. Vergleichen wir nun unsere geschichtliche Darstellung mit dem nach verschiedenen Zeiten verschiedentlich Hörbarwerden der Verwirklichung der Humanität, so stellt sich sofort auf Grund dessen, was von dem Daseinskampfe gesagt wurde, heraus, dass, gleich den streitenden Menschen, geradezu in der Zeit viel von der Humanität geplaudert wird, wo die Menschen thatsächlich, man kann sagen, am wenigsten human sind. Dies kann man in dem Sinne sagen, als ja die Menschen nach der Entstehung (des Begriffs) der Humanität ebenso handeln, wie vor derselben. Hier ist nicht der Ort, mich über dieses neugeborene Phantasiebild der gelehrten Köpfe auszulassen; dass sie, die Humanität, aber nur in den ethischen Büchern ihr Reich gegründet hat, darüber sprechen die geschichtlichen Thatsachen, die schon angegeben wurden, und negativ auch die Betrachtungen über Zivilisation in diesem Abschnitte.¹⁾ Ich

¹⁾ Über die Humanität in der II. Abteilung dieser Schrift; vgl. auch S. 40—47.

sage „negativ,“ weil eben nur gezeigt wurde, dass alles in seinem alten Zustande bleibt; es gelten immer und immer wieder die nämlichen (Natur-) Gesetze.

Zweierlei ist es nun, was wir in diesem Abschnitte gewonnen haben: einmal, dass es ein blosses Wort ist, zu behaupten, dass mit der Kultur oder Zivilisation das menschliche Wesen irgendwie verändert wurde; zweitens, dass folglich (was ich aber auch durch die ganze Darstellung thatsächlich gezeigt habe) das alte Verhältniss der Menschen sowohl als Individuen, als auch als Totalitäten immer fortdauert.

Was das erstere anbetrifft, so ist die Kultur geradezu dasjenige, was für den Daseinskampf neue Mittel, ich möchte sagen, neue Waffen verschafft hat, um denselben erfolgreicher zu führen. Es wird bis heute noch der grausamste nicht nur individuelle, sondern auch Klassen-, Staaten- und Rassenkampf gekämpft und hierin besteht eben der Unterschied zwischen der zivilisierten und humanen Zeitperiode einerseits und jener der Wildheit und Barbarei andererseits, dass hier in diesen letzteren Zuständen die Völkerschaften tapfer genug sind, um ohne Scheu vor Jemand das Naturprinzip direkt behaupten zu können; mit der Kultur und Zivilisation aber wegen der Konkurrenz gleich mächtiger Staaten, also aus Feigheit auch das Mittel erfunden wurde, zu stehlen aber ehrlich, d. i. — ohne es zu verraten. Das nennen wir, die humanen Menschen, Diplomatie und diese hat nicht die Absicht fremde z. B. asiatische, afrikanische etc. Länder zu berauben, sondern — zu zivilisieren! Mögen diese heucheln, der Prozess ist doch ewig und immer ganz derselbe.

Das zweite von jenen zwei Ergebnissen obiger Betrachtungen führt uns zu der eigentlichen Sache. Wir haben gefunden, dass die menschlichen Verhältnisse ganz so fortdauern, wie sie von vornherein, von Natur aus bestimmt, unter Tieren und Menschen obwalteten. Der Schwächere bleibt immer noch von dem Stärkeren abhängig, ganz gleich in welcher Form.

Mit dem aufgehobenen Gentilzustande trat notwendig, wie gezeigt, die politische Organisation auf. Diese letztere bezieht sich nur auf das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen; das ist das Bedürfniss, aus dem sie emporwuchs, und das ist auch die einzige Modifikation, die sie hervorgerufen hat; das sonstige Verhältniss, oder, wie ich dort gesagt hatte, das sonstige Recht bleibt in dieser Organisation bestehen. Ich stelle hiemit nicht die Thatsache

in Abrede, dass dieses sonstige Verhältnis, so das Erbrecht etc. später (z. B. von den römischen Juristen) näher bestimmt wurde, aber es wurde eben nur näher bestimmt; seine allgemeine Form bleibt immer diejenige, welche in früherer Zeit im Kampfe ums Dasein vergewaltigt war. Das engere Interesse und der vereinigte Wille der Interessierten hatte sich in der Art durchgesetzt, dass ja derjenige, welcher dieses neue Verhältnis nicht annehmen wollte, als vereinzelt und schwächer sich genötigt sah, sich dem Stärkeren unterzuordnen. Damit wurde aber sein persönliches Recht, d. i. sein anerkanntes Verhältnis zu seiner Existenz gar nicht beeinträchtigt.

In Ansehung des Staates ist also die Frage nur nach dem Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen und es ist bekannt, dass soviel Verfassungsformen, auch sovieler Antworten auf diese Frage gegeben werden können. Es kann freilich nicht meine Aufgabe sein, diese durchzunehmen und zu untersuchen; doch ist es zweckmässig auf die Gesamtsituation derselben einen Blick zu werfen. Denn nach Analogie der Gentilorganisation gesprochen (und dies ist auch Thatsache, wie jeder weiss, und ich noch kurz zeige) wird dieses Verhältnis nur so bestimmt werden können, dass eine Stärke, d. i. Macht einer Schwäche ihren Willen aufzwingt. Die Wahrheit des Satzes beruht darauf, dass wegen des Daseinskampfes niemals alle Interessen identifiziert werden können. Geschieht dies bei einer Mehrheit von Individuen oder bei einer Minderheit, welche aber schon von vornherein im Kampfe ums Dasein stärker waren, so lässt sich daraus eo ipso ableiten, dass die Verschiedenheit der Interessen dieser ersteren von denjenigen der übrig gebliebenen im Existenzkampfe verursacht, dass die Sieger ihren Willen den Schwächeren aufzwingen.

Man fasse alle Verfassungsformen ins Auge, man berücksichtige sodann alle inneren Verfassungskämpfe eines Staates und nun versuche man sich über den leitenden Grund aller dieser Ereignisse klar zu werden. Der Staat ist ein Naturprodukt, das aus der Gens hervorgegangen; die Bürger haben sich also nicht zu solchen gemacht, sondern sich als solche vorgefunden und zwar unter der Bedingung, dass (von jeher) einem jeden von ihnen notwendig von der Allgemeinheit seine Beziehung auf seine Existenz, welche freilich von Natur aus an und für sich besteht, anerkannt, d. h. zu seinem persönlichen Rechte gemacht wurde. Dies macht überhaupt das Zusammenleben möglich. Hat sich aber mit der Zeit durch Eigentum und Vererbung, durch die Erblichkeit der Häuptlingswürde,

durch Eroberungen etc. die Gesellschaft langsam in Stände geteilt, so versteht sich nunmehr von selbst, dass im Daseinskampfe die Anerkennung der Verhältnisse aller übrigen Stände von der jedesmal stärkeren abhängt. Die Gentildemokratie weicht zuletzt der Oligarchie oder Aristokratie und diese wiederum der Monarchie und die moderne Geschichte mit ihren Parlamenten ebnet auch den umgekehrten Weg. Ebenso wenig aber das von der Demokratie anerkannte Verhältnis des Einzelnen sowohl zu dem Einzelnen als auch zum Ganzen, also Privat- und Staatsrecht jeden einzelnen Willen befriedigt, ebenso wenig, ja entschieden noch weniger ist das der Fall bei den übrigen Formen der Verfassung; sie macht das Recht immer und immer wieder von der Partei abhängig, die zu ihrer Zeit die Siegerin ist. In der Demokratie wird dem Einzelnen z. B. irgend eins von seinen möglichen Verhältnissen anerkannt, es ihm zu seinem Recht gemacht, durch die Aristokratie wird es aber beschränkt und durch die Monarchie vielleicht ganz und gar aufgehoben. Hier ist nun das frühere Recht geradezu zu Unrecht (ich meine, wenn man hätte versuchen wollen, jenes erstere zu behaupten) geworden, das natürliche Verhältnis geradezu zu einem quasi Unverhältnis, und zwar dadurch, dass der jedesmalige Stärkere seinen Willen dem Schwächeren erzwingt.

Ja diese Anerkennung des Verhältnisses von dem Stärkeren erstreckt sich noch weiter über noch engere Kreise; wir haben im Klassenkampfe gesehen, wie es notwendig (weil Naturgesetz), einen ewigen Daseinskampf z. B. zwischen Kapitalisten, noch enger, Fabrikanten und Arbeitern gibt. Die letzteren hängen, solange sie noch zu schwach, um dagegen protestieren zu können, von den ersteren, als Stärkeren ab. Dies lässt sich stufenweise verfolgen: dem Sklaven wird kein einziges von seinen möglichen Verhältnissen anerkannt; er besitzt nicht einmal sozusagen sein Existenz-Recht; er ist konventionell (weil es Wille des Stärkeren, den der Schwächere anzuerkennen genötigt wird) ohne jegliches Recht. Mit der aufrehrerischen Tendenz derselben, d. i. sobald sie anfangen, ihren Willen bei ihren Herren zu erzwingen, ohne dies aber gänzlich durchführen zu können, wird ihnen wiederum konventionell (zwischen Herren und Sklaven) ein gewisses Verhältnis anerkannt, d. h. sie besitzen nunmehr irgend ein Recht oder Rechte. Dieser Prozess wiederholt sich ewig; und wird auch Dank der berühmten Humanität der Gebrauch des Wortes (!) Sklave auf barbarische Kreise beschränkt, so verwandelt ihn doch die Zivilisation selbst zu einem

Bauer und am Ende zu einem — elenden Arbeiter. Die Anerkennung seines jeglichen Verhältnisses ist immer und immer wieder von der Macht des Stärkeren und von seiner Macht abhängig. Wenn in den modernen Bewegungen die Arbeiter siegen, so werden für sie Rechte neugeschaffen, d. i. mögliche Verhältnisse anerkannt, welche bis dahin gar nicht vorhanden waren; den bis dahin Stärkeren aber werden im Gegenteil so viele bestehende Verhältnisse, d. i. Rechte verloren gehen, so viele von den nunmehr Stärkeren erworben wurden.

Dieser Prozess nun aber ist, wie wiederholt gesagt, ewig; in keinem Punkte wird ein sogenannter Friede hergestellt. Der jedesmalige Sieger wird von dem Besiegten direkt befeindet; es wird nur eine provisorische Ruhe, man hätte sagen können, ein Waffenstillstand von selbst ohne förmliche Bestimmung angenommen; auch seine Zeitdauer ist unbestimmt; bestimmt ist nur, dass der Besiegte in dieser Zeit sich in einem Gährungszustande befindet; er sammelt Kräfte und setzt wiederum seinen Kampf fort. Der eine muss notwendig zugrunde gehen.

Was nun die auswärtige Politik der zivilisierten Völker anbetrifft, so wurde schon darauf hingewiesen, dass, indem auch hier das bekannte Daseinskampfgesetz ewig gilt, auch die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Verhältnisse von dem Stärkeren abhängt. Ich begnüge mich hier nur daran zu erinnern, was ich schon in der Betrachtung der verschiedenen geschichtlichen Ereignisse gesagt habe.

Betrachten wir nun diesen ganzen Prozess in seiner Gesamtheit, so lässt sich durch die bisherige Darstellung ein Dreifaches gewinnen:

erstens, die verschiedenartige Anerkennung der Verhältnisse, mögen diese von vornherein gegeben oder neu erworben sein, bringt auch verschiedenartigste Organisationsformen zustande;

zweitens, jede neue Organisation nimmt neue Verhältnisse an und vernichtet auch bestehende, und

drittens, jene Anerkennung oder Nicht-Anerkennung hängt von dem Stärkeren ab, mag darunter der allgemeine Wille oder der Wille einer Mehr- oder Minderheit verstanden werden; es stehen immer Stärkere und Schwächere einander gegenüber.

Nennen wir nun die anerkannten für ihre Zeit gültigen Verhältnisse Rechte, so lassen sich jene drei Momente dahin bestimmen:

erstens, das Recht als Form des Verhältnisses ist nichts konventionelles, sondern es bildet sich von selbst als das erworbene Verhältnis der Individuen oder Gesamtheiten zu einander und zu anderen ähnlichen Systemen in dem direkten oder indirekten Kampfe ums Dasein. Es hat Kraft, d. i. es wird als das in Wirklichkeit bestehende Verhältnis anerkannt, sobald als es d. i. das neue Verhältnis im Daseinskampfe entstanden ist. Es wird durch die Macht der kämpfenden Parteien sanktioniert. An sich ist es nur eine Form, es zeigt ein Verhältnis, das jedesmal inhaltlich neu durch die Anforderungen des Daseinskampfes bestimmt wird; an sich, als bloße Form, als reiner Verhältnissbegriff hat es auch keinen Zweck; Zweck hat, kann man, nach der Folge beurteilt, sagen, nur der Kampf ums Dasein;

zweitens, das Unrecht ist nichts positives; es ist nur eine konventionelle Annahme; d. i. nachdem der Sieger seinen Willen durchgesetzt hat und neue Verhältnisse entstanden sind, zwingt er die Besiegten ihr früheres Verhältnis d. i. Recht nicht verwirklichen zu wollen; es wird nunmehr durch eine Konvention zwischen dem Sieger, d. i. dem Stärkeren und dem Besiegten, d. i. Schwächeren als Unverhältnis, als Unrecht betrachtet, und die Macht des Stärkeren ist es jedesmal, die dafür bürgt, dass es vermieden werde und als solches gelte;

drittens, es werden notwendig die sogenannten Bürger in zwei Teile geteilt (ich meine nicht den Klassen-Unterschied): in die Sieger und die Besiegten; dieser letztere Teil hängt von dem ersteren ab; sein Recht und Unrecht ist der Wille des Stärkeren, dem er im Kampfe ums Dasein zu dienen bestimmt wird. Ja selbst in der sogenannten allgemeinen Vertretung als einer gesetzgebenden Macht stellt sich sofort jene Teilung heraus, insofern, als der allgemeine Wille immer nur der Wille der Majorität sein kann, was den Begriff der ausgeschlossenen Minorität in sich enthält.

Ein Einfaches ist das Resultat aller drei Momente: das Recht, inhaltlich durch das Gesetz bestimmt, d. i. als positives Recht repräsentiert den Willen des Stärkeren, so dass ein absolutes Recht, Recht an sich sozusagen, nur dem letzteren zukommt; sein Wille wird durch ein positives Verhältnis d. i. Recht nicht beschränkt; er ist ja der Urheber desselben.

II. Resultierender Teil.

Allgemeines.

Zusammenfassung des bisher Gewonnenen. — Bestimmung der ferneren Aufgabe.

Es ist ein Vielseitiges, was wir bis zu dem Punkt gewonnen haben, wo wir soeben angelangt sind. Einmal haben wir durch einen Überblick auf die geschichtlichen Thatsachen festgestellt, dass das menschliche Verhalten in der That nur auf dem Prinzip: das Recht des Stärkeren begründet ist und zweitens, dass auch die verschiedenartigsten Moralsysteme den Einfluss dieses Prinzipes nicht haben vermeiden können. Sodann wurde es klar, dass das Prinzip: das Recht des Stärkeren das Naturgesetz des Kampfes ums Dasein ist und dass es auf der natürlichen Ungleichheit des individuellen sowohl tierischen, als auch menschlichen Wesens beruht. In dem Punkte wurde die Aufgabe zweigliedrig und es hatte sich herausgestellt, dass erstens die urgesellschaftliche Organisation, die Gens, geradezu jenes Naturgesetz verwirklicht; zweitens haben wir gefunden, dass diesem Gesetze gegenüber Kultur und Zivilisation ohnmächtig sind, ja dass es überhaupt nicht in ihrem Begriffe enthalten ist, jenem Gesetze irgendwie Abbruch zu thun. So sind wir gerade zu demselben Resultate gelangt, welches schon im Anfang auch die geschichtliche Untersuchung herausgefunden hatte. Verhältnis der Individuen zu einander, sowohl innerhalb, als auch ausserhalb der nämlichen Korporation, Verhältnis der Individuen zu ihrer Vereinigung, sodann Verhältnis dieser letzteren zu ähnlichen, ja überhaupt des Stammes zum Stamm, des Volkes zum Volk und schliesslich der Rasse zur Rasse, war und ist im Kampfe ums Dasein, mag dieser direkt oder indirekt heissen, durch das Recht des Stärkeren bestimmt und darauf begründet.

Es bleibt nun hier nur noch übrig, dieses Prinzip von dem Rechte des Stärkeren dem gewonnenen Resultate gemäss von allen Seiten her zu begrenzen d. i. es begrifflich zu bestimmen und sodann auch zu zeigen, worin das sittliche Moment desselben besteht. Dazu ist es aber erforderlich, dass zu allererst der gewonnene Begriff des Rechtes festgestellt werde, dem notwendig derjenige der (politischen) Gesellschaft überhaupt vorangehen soll.

Danach bespreche ich in Folgendem kurz: erstens die Gesellschaft, zweitens das Recht, drittens den Begriff des Rechtes des Stärkeren und viertens die sittliche Bedeutung dieses (neuen) Prinzips.

Erstes Kapitel.

Die Gesellschaft.

a) Die Entstehung derselben.

Die Urgesellschaft und der Staat.

Die Vertragstheorie. — Die wahre Staats-Entstehungsauffassung. — Der Zwang. — Vergleich des Staates mit dem organisierten Körper und dem Zellenaggregate. — Die Gesellschaft als Schutzbündnis. — Kurze Geschichte der Entstehung des Staates durch die Gens. — Widerlegung der Theorien Iherings.

Das Nächstliegende, auf was nicht nur Hobbes und die Richtung der theoretischen Konstruktion der Staats- und Rechtsentstehung, sondern auch schon von Alters her die Sophisten zu allererst weisen konnten, um die Thatsache des Beisammenseins menschlicher Individuen zu erklären, war eben das alltägliche Ereignis, dass eine jede Gesellschaft vertragsmässig entsteht. Nur dass die Sophisten diese letztere als etwas ganz Äusserliches aufgefasst haben, dem Hobbes und seine Richtung später eine gewisse innere Notwendigkeit zuschrieben. Es lag einfach auf der Hand, dass der krasse Egoismus des Menschen, der in dem alltäglichen Leben das obwaltende Prinzip ist, unmöglich sich hätte einer Beschränkung, Organisation, unterwerfen können, wenn er jenen Vertrag nicht notgedrungen eingegangen wäre. Nur die Theologie konnte diese Meinung bestreiten und den göttlichen Ursprung des Staates ihr entgegensetzen. Dass der griechische Philosoph schon eine andere Ansicht darüber geäussert hatte, war thatsächlich unberücksichtigt geblieben; man konnte nicht begreifen, man hatte ja nicht die ge-

nügende Bürgschaft dafür, dass der Mensch von vornherein ein ζῷον πολιτικόν (gesellschaftliches Tier) hätte sein können und auch in der Wirklichkeit ist. Dazu war vieles erforderlich.

Anders hat sich das Problem ausgestaltet, sobald als die moderne Wissenschaft den Ursprung des menschlichen Daseins, der durch allerlei mystische Deutungen und theologische Fabeln in der göttlichen Dunkelheit verschwand, ans Tageslicht gebracht hat. Zwar war schon hie und da durch spekulative Entwicklungssysteme auch die Möglichkeit hörbar, dass auch der Staat eine Entwicklungsstufe darstellen mag, diese Anschauung drohte aber derartig in der Spekulation zu ersticken, dass nur die Naturwissenschaft sie von dem gänzlichen Tode gerettet hat.

Mit der Erkennung vom wahren Ursprunge des Menschen wurde es schon auch an und für sich klar, dass die Gesellschaft ebenso alt ist, wie auch der Mensch, d. h. dass sie nicht von diesem letzteren konstruiert wurde, sondern dass er sie vorgefunden hat. Sie ist eine Errungenschaft der Natur selbst, wodurch sie zwar nicht das Individuum, aber die Spezies und Art im Kampfe ums Dasein (gegen aussen) gesichert hat; oder (um die Personifikation der Natur zu vermeiden) man könnte sich am Einfachsten dahin ausdrücken, dass die Gesellschaft, die Herde da ist, weil auch der Kampf um Dasein vorhanden. D. h. wie überhaupt alles, so entsteht auch die Herde und Gesellschaft ursprünglich notwendig durch den Existenzkampf.

Es kann nun nicht in Abrede gestellt werden, dass dadurch ein Zwangsmotiv konstatiert wird; es lässt sich aber aus der schon früher gegebenen diesbezüglichen Untersuchung¹⁾ ableiten, dass dieser Zwang kein innerer ist, d. h. dass er nicht die Individuen derselben Spezies betrifft, sondern nur eine Nötigung dieser Individuen in dem direkten Daseinskampfe darbietet. Aus diesem Grunde kann man es geradezu als Gedankenverwirrung bezeichnen, „den Gedanken der Gesellschaft“ in einem compulsiven Zwange, d. i. in der Tendenz „durch Andere zu leben“ finden zu wollen.²⁾ Denn ebenso wie die Unterscheidung verfehlt ist, „dass das Tier für sich allein zu existieren vermag, der Mensch aber nur durch

¹⁾ M. vgl. S. 81 ff.

²⁾ M. vgl. Ihering: der Zweck im Rechte B. I. S. 245. Es sei mir gestattet, kurz zu bemerken, dass dieser geistreiche Jurist besser gethan hätte, wenn er in diesem seinem Werke, welches ein Allerlei in abstracto ist, die Naturwissenschaft gar nicht gestört hätte.

Andere“, so macht sich auch die Auffassung der Gesellschaft als einer Institution, wo das eine Individuum in den Dienst des anderen gestellt wird, einer Verkennung der wahren Sachlage schuldig.

Die Gesellschaft, als tierisches oder menschliches Zusammenleben überhaupt, verhält sich zu dem Einzelnen also nicht wie der Körper zu seinen Gliedern, ja nicht einmal wie ein Zellenaggregat zu den Einzelzellen, aus denen es besteht; diese scheinbaren Bündnisse sind innerlich notwendig, d. h. die Existenz der einzelnen Körperteile an und für sich ist undenkbar, unmöglich. Die Gesellschaft kann auch nicht dem Zellenaggregat verglichen werden; denn dieses letztere ist nunmehr etwas an und für sich Existierendes und lässt seine Bestandteile nicht in der Masse als selbständig denken, als die einzelnen Zellen in einem Aggregatzustande nicht die schon besprochene Stellung des Individuums in der Herde oder Gesellschaft repräsentieren können; das Individuum kämpft immer noch den (indirekten) Kampf ums Dasein; d. h. es lebt in der Herde oder Gesellschaft auf Kosten des anderen, was hinsichtlich der Glieder eines gesunden Körpers oder Zellenaggregats nicht gesagt werden kann.

Die Gesellschaft entsteht lediglich als Schutzbündnis gegen aussen, also in dem direkten Kampfe ums Dasein, und als solche (d. i. als noch nicht näher organisierter innerer Zustand, z. B. als Herde oder als Urgesellschaft vor der Gentilorganisation) schafft sie keine neuen Verhältnisse ihrer Glieder. Der indirekte Daseinskampf dauert fort und eben diesem ist auch die Entwicklung der Gens aus der ursprünglichen Herde zu verdanken und hier zuerst beginnt eine nähere Bestimmung der Verhältnisse der Individuen zu einander. Es hatte sich aber in den vorangegangenen Untersuchungen herausgestellt, dass diese Bestimmung der Verhältnisse in nichts anderem besteht, als nur in einer Anerkennung oder auch Nicht-Anerkennung möglicher Verhältnisse. Das neue, was also hier auftritt, ist ausschliesslich der positive Ausdruck für das nicht anerkannte Verhältnis, d. i. das Unrecht als etwas positiv Bestehendes; und wir haben auch noch gefunden, dass diese nähere Bestimmung sowohl als Anerkennung als auch als Nichtanerkennung dem Willen des Stärkeren (mag er als ein Einzelner oder als allgemeiner Wille gedacht werden) entspringt¹⁾.

Das ist der innere Zustand der Gens und nun treibt einer-

¹⁾ M. vgl. S. 87 f., 95 f., sodann 100 ff., 125 ff.

seits der indirekte Daseinskampf zu Spaltung der einen Gens in mehrere, andererseits der direkte zu Vereinigung dieser Gentes zu einem Stamme und schliesslich zu einer Stämmekonföderation; und diese letztere verwandelt sich endlich wiederum durch die Kraft der beiderartigen Daseinskämpfe in einen Staat.

So entsteht der Staat; er ist die Fortsetzung der früheren Gesellschaft, äusserlich durch den direkten Daseinskampf bestimmt, stellt er innerlich nur die politisch gewordene Gentil-Organisation dar. Es hat sich also nicht das Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen, sondern nur dasjenige des Individuums zum Ganzen verändert.¹⁾ Daraus geht nun hervor, dass es ein verfehelter Schluss ist, wenn man alles auf die egoistische Selbstbehauptung des Individuums ankommen lässt und sodann daraus folgert, dass der individuelle Zweck durch das Recht zum Staate gedrängt hat²⁾. Nicht nur ist er nicht das Produkt des Rechts, was durch jenen Satz bejaht wird, sondern auch nicht einmal eines individuellen Zweckes; im ersteren Falle wird das Recht als etwas angenommen, das von vornherein an und für sich existiert, was, wie ich gleich im nächsten Stücke zeige, nicht richtig ist³⁾, im zweiten aber vertritt man eine Anschauung, die von Anbeginn der Thatsache der Entstehung des Staates als einer politischen Organisation aus der Gens und dem herdenähnlichen Zustande widerspricht. Nicht ein individueller Zweck, sondern die Nötigung des direkten Daseinskampfes, also die Erhaltung der Spezies und Art hat die Herde hervorgerufen, und das ist, wie gezeigt, der Anfang des Staates. Von einem Zwecke kann zwar überhaupt,⁴⁾ aber auch hier speziell in dem Sinne nicht die Rede sein, weil das Leben von Natur aus kein Zweck genannt werden kann; abgesehen davon, dass das Tier überhaupt nichts thut „um etwas zu thun“, lebt es auch nicht „um zu leben“; dieses letztere ist der Vorzug des modernen Menschen! Von Natur aus lebt man „weil man lebt“ und es entsteht die Herde und sodann daraus der Staat nicht bewusst (oder vielleicht auch unbewusst) „um einen (bestimmten) Zweck zu erreichen“, sondern

¹⁾ M. vgl. S. 114 f.

²⁾ Ihering: der Zweck im Rechte S. 72. 81. etc. etc.

³⁾ Das ist aber auch nicht Meinung des oben zitierten Juristen; m. vgl. ib. S. 240, 306 etc., so dass Ihering schliesslich sich selbst widerspricht. M. vgl. auch hier das nächste Kapitel.

⁴⁾ Die Erörterung derselben gehört nicht hieher; darüber eingehend in der zweiten Abteilung dieser Grundlegung (II. Die Moralität).

„weil der direkte Daseinskampf die Tiere dazu zwingt“. In diesem Sinne können wir nun auch bildlich von einem Zwecke reden, den ich gleich unten bespreche.

b) Der Zweck der Gesellschaft.

Die Urgesellschaft und der Staat.

Die Begriffe „zweckmässig“ und „zweckbewusst“. — Die Herdenentstehung und der Zweck. — Der Zweck des Staates. — Die weiteren Zwecke des Staates — Das allgemeine Interesse ist ein Phantasiebild. — Klasseninteresse. — Der Staat kann keinen sonstigen allgemeinen Zweck haben ausser dem einen nach aussen zugekehrten. — Widerlegung der üblichen Anschauungen darüber.

Es ist bekanntlich ein zweckmässiges Handeln von einem zweckbewussten begrifflich grundverschieden. Diese Differenz aber besteht nicht darin, dass aus jenen zwei Begriffen verschiedene Ergebnisse herausgefolgert werden können; im Gegenteil, das Resultat ist immer dasselbe, die Verschiedenheit liegt in dem Anfangspunkte: das Zweckbewusste hat von vornherein dasjenige einer Handlung bestimmt, was man Zweck derselben nennt, welches aber auch das Endresultat einer zweckmässigen Handlung sein kann. In diesem zweiten Falle wird nämlich der Zweckbegriff auf etwas übertragen, was man eigentlich keinen Zweck nennen darf, wenn freilich darunter etwas, als das Ziel einer Handlung betrachtet, verstanden wird, was man schon von vornherein, d. i. ehe man es noch erreicht hat, als solches bestimmte. Die zweckmässige Handlung enthält den Zweck nur bildlich, nur von dem Ergebnisse beurteilt.

Sehen wir nun hier davon ab, ob die Natur den Begriff Zweck überhaupt kennt, d. i. zweckbewusst handeln kann¹⁾, so wird doch aus dem obigen Stücke positiv gewonnen, dass die Herde nicht von vornherein um des bestimmten Zweckes willen entstanden ist, sondern nur weil sie im Daseinskampfe erfolgreicher war, als das Individuum; d. h. die Herde war schon da, nicht um sich zu retten, sondern weil das Einzeltier sich in ihr eher retten konnte, als wenn es bloss auf sich selbst angewiesen wäre; der nämliche Daseinskampf betraf ja alle Individuen derselben Spezies. Der Unterschied ist insofern von Wichtigkeit, als die zweckbewusste Entstehung der Herde nur vertragsmässig gedacht werden kann, was der Natur der Sache von vornherein widerspricht. Doch ist diese Unterscheidung für unseren Zweck von einem sekundären Wert.

¹⁾ M. vgl. S. 133⁴.

Das Ergebnis bleibt immer und immer wieder dasselbe, wenn es auch dem Fanatiker zugegeben wird, dass die Herdenentstehung zweckbewusst vor sich gegangen ist. Denn sowohl nach der richtigen Auffassung des zweckmässigen, als auch dem fanatischen des zweckbewussten Vorgangs richtet sie, die Herde, sich nach aussen; d. h. sie wird in dem direkten Kampfe ums Dasein um deswillen zutage gefördert. Der Zweck der Herde würde danach nur der Schutz des Individuums gegen die fremden Tiere sein; der innere, indirekte Daseinskampf wird, wie gezeigt, nicht im geringsten geändert. Fasst man nun ins Auge, dass auch die Gens, der Stamm, die Stämmekonföderation, und schliesslich der Staat von der ursprünglichen Herde in derselben Entwicklungsreihe hervorgehen, so versteht sich nunmehr von selbst, dass auch dieser Organisationen Zweck in dem direkten Daseinskampfe zu suchen ist.

Damit ist nun aber auch dem Staate von vornherein nur ein Zweck anerkannt: der Versuch zum erfolgreichen direkten Daseinskampfe. Das kann der natürliche Zweck des Staates genannt werden und indem es bekanntlich eine nicht in Abrede zu stellende Thatsache ist, dass mit der Entwicklung des materiellen und geistigen Lebens immer neue Zwecke auftauchen (wie vielleicht auch einige alte verschwinden) und indem der Mensch von vornherein zweckbewusst handelt oder handeln kann, so fragt es sich nunmehr, ob der Staat noch andere Zwecke zu erfüllen hat. Es ist an sich klar, dass darunter nunmehr nur wirkliche, d. h. begrifflich als solche zu bezeichnende, Zwecke verstanden werden; die Rede ist von dem Zweckbewussten, nicht dem Zweckmässigen.

Um uns darüber klar zu werden, müssen wir uns zuerst an einige Punkte der inneren Organisation des Staates erinnern. Hier kommt es nämlich darauf an, ob ausser dem allgemeinen (d. i. dem natürlichen) Zwecke des Staates nach aussen auch innerhalb desselben solche zu konstatieren sind; d. h. es fragt sich, ob alle nach innen zugekehrten Interessen der Bürger gleich sind. Ich fasse das gemeinsame Interesse als Ursache eines allgemeinen d. i. Staatszweckes. Nunmehr gibt es auch nur ein Dilemma: entweder sind die Interessen der Bürger gleich und so kann es einen allgemeinen Zweck geben, oder wenn das erstere nicht der Fall ist, so hebt sich das zweite von selbst auf; und dabei kommt es überhaupt nicht in Frage, ob alle Interessen ohne Ausnahme, oder nur einige derselben gemeinschaftlich sind; der allgemeine d. i. der Staatszweck richtet sich nach dem gemeinschaftlichen Interesse; das be-

sondere Interesse des Einzelnen kann freilich, wie es jeder zugeben muss, den Staat nichts angehen.

Gesetzt nun dies und erinnert man sich auch daran, dass erstens nicht nur der individuelle (direkte) Daseinskampf durch die politische Organisation (Staat) nicht aufgehoben wurde (das war ja unmöglich), sondern auch ein anderer der Klassen- oder Ständekampf sich gebildet hatte, und zweitens dass jedesmal der in diesen Kämpfen Besiegte von dem Sieger abhängt; so lässt sich verstehen, dass von einem gemeinschaftlichen Interesse höchstens innerhalb einer und derselben Klasse die Rede sein kann. So bilden sich die verschiedenen Klasseninteressen und -Zwecke und es versteht sich von selbst, dass der Klassenkampf, indem er die Form des indirekten Daseinskampfes hat, im Grunde nur Klasseninteressen- oder Klassenzweck-Kampf ist. Es bestehen nun nur diese verschiedenen Interessen und Zwecke; denn irgend ein allgemeiner Zweck ist aus den folgenden Gründen unmöglich.

Sieht man nämlich von dem direkten Daseinskampfe nach aussen ab, der freilich von jeher der einzig allgemeine Zweck des Staates sein kann, so ist doch gewiss klar, dass ein sonstiger allgemeiner Zweck der inneren Organisation des Staates widerspricht. Es ist schon oben gezeigt worden¹⁾, dass wegen des Daseinskampfes, was das Verhältnis des Individuums zum Ganzen, ja ursprünglich zum Individuum derselben Korporation anbetrifft, hier alles erworben werden muss; die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung eines Verhältnisses hängt von dem Willen des jedesmaligen Stärkeren ab. Mag nun der Schwächere (sowohl als Individuum gedacht, als auch als eine Klasse) einen Zweck gehabt haben, den er zu verwirklichen versuchte; so ist doch selbstverständlich, dass er nunmehr samt seinen Zwecken oder Interessen von seinem Sieger, von dem Stärkeren, abhängt; dieser letztere kann jene sowohl vernichten (und das ist im Daseinskampfe immer der Fall), als auch aufrecht erhalten; dieses ist aber nur scheinbar so und es bildet wiederum keinen allgemeinen Zweck; denn der Stärkere hat dem Schwächeren seine Zwecke gegönnt, entweder aus dem Grunde, dass diese Zwecke ihm nicht im Wege stehen, oder aus demjenigen, dass diese fremden d. i. feindlichen Zwecke geradezu seinen eigenen Zwecken dienen oder dienen können. Beide Gründe führen auf dasselbe hinaus: der Zweck innerhalb des Staates kann nicht

¹⁾ M. vgl. S. 125 ff.

als allgemein gedacht werden. Es ist grundfalsch, wenn man meint „die Konkurrenz ist die soziale Selbstregulierung des Egoismus“¹⁾; in dem indirekten Daseinskampfe gibt man, wenn man der Stärkere ist, nichts von seinen egoistischen Interessen auf, sondern man vernichtet diejenigen des Schwächeren. Dies kann man mit einem Bilde veranschaulichen. Ich fasse geradezu den Daseinskampf der Fabrikarbeiter gegen die Fabrikanten ins Auge. Beide Parteien haben besondere Interessen und besondere Zwecke. Erstens nun kann zwischen beiden kein allgemeines Interesse und also auch kein Zweck konstatiert werden; der angeblich derartige: die Abhängigkeit der Existenz derselben von einander ist nur scheinbar ein allgemeines Interesse und kann auch nicht allgemeiner Zweck genannt werden. Denn die Existenzen beider Parteien sind tatsächlich nicht von einander abhängig, sondern es wurde geschichtlich im indirekten Daseinskampfe (und im direkten) wie gezeigt, die Existenz des Arbeiters von seinem Herrn abhängig gemacht. Dies schliesst nun die Allgemeinheit des Interesses oder Zweckes aus. Zweitens aber kommt durch diesen Kampf der zwei Klassen auch keine soziale Selbstregulierung des Egoismus zustande. Denn wir wissen doch, dass, abgesehen von dem früheren Zustande der Unterdrückung des Arbeiters von dem Herrn, die heutige Arbeiterbewegung weiter nichts ist (als Gesetz ausgesprochen), als ein Versuch, den bisherigen Stärkeren zu zwingen, neue Verhältnisse anzuerkennen. Es bleibt dem Naturgesetze des Kampfes ums Dasein vorbehalten, zu bestimmen, was die Folge dieser neuen (ich meine nicht zeitlich neuen) Bewegung sein wird; nur der Stärkere wird notwendig siegen; das zeigt schon die erste Sklavenbewegung und dasselbe wird auch die Zukunft zeigen.

Gibt es nun nichts von vorherein Bestimmtes, sondern wird alles erworben, so versteht sich von selbst, dass der Staat innerlich immer und immer wieder neuorganisiert wird und diese Organisation bringt jedesmal der Stärkere zustande. Die unmittelbare Folge dieses Zustandes ist, dass also der Staat innerlich, weil er selbst von dieser Seite aus nichts an sich ist, gar keinen allgemeinen, ich möchte sagen, Zweck an sich haben kann. Er hat nicht die Aufgabe „der Förderung aller materiellen und geistigen Lebensinteressen“²⁾; denn er kann sie nicht haben. Die Lebens-

¹⁾ Ihering: der Zweck im Rechte S. 143.

Wundt Ethik² S. 651 u. s. w. M. vgl. auch Ihering der Zweck im

interessen der sogenannten Bürger sind im ewigen Kampfe gegen einander begriffen, und dem Naturgesetze des Daseinskampfes gemäss können nur diejenigen der Sieger befördert werden. Wenn der Staat z. B. für die Bildung auch der unteren Klassen der Gesellschaft sorgt, so geschieht dies nicht aus dem Grunde, dass der Staat als solcher von vornherein die Aufgabe, also auch den Zweck hat, alle seine Bürger geistig zu bilden, sondern lediglich deshalb, dass diese unteren Klassen in dem alltäglichen Daseinskampfe schliesslich die Stärkeren genötigt haben, diesen ihren Anspruch als ihr Recht anzuerkennen. Dies bezeugt die Geschichte der Verbreitung der Bildung nicht nur in den verschiedenen Ländern, sondern auch innerhalb desselben Landes. Nach der Anschauung aber, wonach der Staat als solcher diese Aufgabe oder diesen Zweck hat, kommt eine Utopie zustande, welche eben nur eine Utopie ist und immer eine solche bleibt. Sie schliesst einen doppelten Fehler in sich: einmal dass sie den Staat als die Gemeinschaft aller sogenannten Bürger d. i. aller Mitglieder desselben auffasst und zweitens dass sie ihn als etwas ins Auge fasst, welches von vornherein an und für sich, unveränderlich und ständig gegeben wird, was auch den Daseinskampf ausser Kraft gesetzt haben möchte.

Ich gehe nunmehr zur Widerlegung dieser Momente über.

c) Die innere Politik der Gesellschaft.

Urgesellschaft und Staat.

Der Begriff Gesellschaft. — Die innere Organisation der Gens. — Fernere Geschichte der Organisation. — Staat. — Der Staat als Gewalt stellt nur eine Klasse dar, nicht alle sogenannten Bürger.

Es ist schon verständlich geworden, dass das Wort Gesellschaft hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wird; es möchte mit ihm bloss das Beisammensein der menschlichen Individuen bezeichnet werden. Die Gesellschaft, als innere Organisation,

Recht a. m. Stellen. Ähnlich auch Ratzenhofen: Wesen und Zweck der Politik S. 159: er fragt z. B. „Was will der Staat gegenüber den Daseinskämpfen seiner Gesellschaft?“ und gibt selbst die Antwort: „Der Staat sucht den Interessenkampf gestützt auf ein Herrschaftsverhältnis, auf die Bahn des positiven Rechtes zu verweisen“. Woher hat er aber diese Antwort? Fast dasselbe sagt auch Engels: „Der Staat ist entstanden aus dem Bedürfnisse, Klassengegensätze in Zaum zu halten“; m. vgl. Ursprung der Familie etc.

kommt erst jetzt in Frage; d. i. es drängt sich hier, zu zeigen, dass in Folge ihrer inneren Organisation die Gentilgenossenschaft und später der Staat nicht eine allgemeine Gewalt sein können, welche jedem Mitgliede seine Stellung bestimmt. Das ist insofern von grosser Wichtigkeit, als es sich dadurch zeigen wird, dass der Staat als innere Gewalt nicht alle sogenannten Bürger umfasst, sondern nur die bezüglich der inneren Organisation jedesmaligen Stärkeren, als eine Klasse gedacht. Daraus wird sich sodann der Begriff des Staates ableiten lassen.

Aus den Betrachtungen über die Gentilorganisation im Inneren hatte sich schon ergeben, dass die Genossen immer als in zwei Teile zerlegt gedacht werden sollten; es war klar geworden, dass die Majorität ihren Willen immer und immer wieder der Minorität aufzwingt. Es kam bei diesen Betrachtungen überhaupt nicht darauf an, ob diese Mehrheit und Minderheit stets von denselben Individuen zusammengesetzt wird, d. h. ob dieselben als zwei bestimmte Klassen anzusehen sind oder nicht. Die Interessendifferenzierung tritt erstens mit der komplizierteren Arbeitsteilung und besonders mit der Ausbildung der sogenannten gesellschaftlichen Klassen auf; diese zwei Momente aber sind nicht von vornherein gegeben, sondern sie kommen durch die Entwicklung der Zustände zeitlich vor. Bis in diese Zeit sind die Interessen der Gentilgenossen noch beweglich, so dass bei der jedesmaligen Organisation dieser Interessen (ich habe sie in den dortigen Betrachtungen als die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung von Verhältnissen bezeichnet) in der Gens nur die Majorität und Minorität der dafür und dagegen Abstimmenden in Betracht kommt. Nun aber versteht sich von selbst, dass die Gens damit von der Mehrheit bestimmt wird; diese bildet die Gewalt, welche die übrigen zwingt, die Interessen der Mehrheit, also die Ordnung, welche diese letztere zustande bringt, anzuerkennen.

Nun hatten wir aber weiter gesehen, wie in der Entwicklungsreihe an die Stelle der Mehrheit mit der Zeit im Stamme die privilegierte Gens in der Stämmekonföderation der privilegierte Stamm etc. gesetzt wurde. Unter solchen Zuständen räumt die Gens der politischen Organisation den Platz ein. Fassen wir nun auch die Thatsache der Eroberungen ins Auge, so lässt sich leicht verstehen, wie die bevorrechtete Gens und der ähnliche Stamm und schliesslich auch die Usurpatoren oder blossen Sieger den Klassen-

unterschied verursacht haben, was schon klar geworden war.¹⁾ Damit wurde hinsichtlich der allgemeinen inneren Organisation auch die frühere Gewalt nach innen verändert, d. h. der Wichtigkeit der streitenden Interessen halber hat die Majorität, welche nicht mehr existiert, wegen der Zerspaltung aus Interessenverschiedenheit, der privilegierten Gens etc. und schliesslich dem Eroberer oder Sieger und sodann der in dem Daseinskampfe stärkeren Klasse den Platz einräumen müssen. Diese verschiedenen Momente bestimmen in verschiedenen Zeiten die nunmehr Staat- gewordene, d. i. in politische Organisation verwandelte Gentil-Ordnung. In der Gens erzwang die Mehrheit die Minderheit im Staate der Eroberer oder blosse Sieger den Eroberten oder Besiegten, die hinsichtlich der inneren Organisation stärkere Klasse die übrigen. Die Stärkeren, d. i. die Bevorrechteten und Sieger, sind also allemal diejenige Gewalt, von der die innere Organisation des Staates abhängt, welche nämlich die übrigen zwingt, ihre Interessen allgemein anzuerkennen, d. i. die jedesmaligen neuen Ordnungen oder Verordnungen als das Recht gelten, d. i. es als die anerkannte Verhältnissbestimmung praktisch werden zu lassen. Das Hinzutreten von neuen Verhältnissen hängt, wie schon bewiesen,²⁾ von der Machtentwicklung des Schwächeren ab.

Fassen wir nun das Gesagte insgesamt ins Auge, so versteht sich nunmehr von selbst, dass der Staat (auch die Gens) als innere Gewalt nichts Allgemeines darstellen kann. Diese Gewalt ist immer nur ein einseitiger Wille, welcher durch seine Machtstellung sich durch Zwang verallgemeinert. Dies läuft darauf hinaus, dass, indem diese Gewalt oder Macht im Daseinskampfe in einem ständigen Wechsel begriffen ist, der Staat als innere Gewalt nichts an und für sich sein kann; denn die leere Form des Staates als einer inneren Gewalt wird immer inhaltlich im Daseinskampfe bestimmt, so dass man sich niemals die Staatsgewalt als „die nackte Gewalt“³⁾ denken kann; sobald als der Staat als Gewalt dargestellt wird, ist er, oder, was dasselbe, ist diese inhaltlich bestimmt. Ohne Gewalt lässt es sich keine Organisation (Gens und Staat) denken und ohne Organisation keine Gewalt d. h. in dem Sinne, als diese letztere auch das organisierende Moment ist.

¹⁾ M. vgl. S. 113 ff.

²⁾ M. vgl. S. 125 f., und überhaupt, wo es sich um das Recht handelt.

³⁾ Ihering der Zweck im Rechte S. 327.

Damit gewinnen wir ein Doppeltes: erstens, dass der Staat als Gewalt nicht von allen sogenannten Bürgern, sondern nur von einer bestimmten Zahl (von den jedesmaligen Stärkeren) repräsentiert wird; dass also der Staat als Gewalt nur die herrschende Klasse darstellt; zweitens, dass folglich er nichts an und für sich Existierendes, sondern immer nur neu Werdendes ist.¹⁾ Der Unterschied zwischen einem Staate (hinsichtlich des Verhältnisses der Herrscherklasse zu den Beherrschten) und einem z. B. griechischen Hause (hinsichtlich des Verhältnisses des Herrn zu seinen Sklaven) ist nur quantitativ, aber nicht qualitativ.

Dass diese Betrachtungen keine theoretische Konstruktion und also kein Hirngespinnst sind, sondern das in der Wirklichkeit Vorhandene darstellen, sieht man sofort ein, wenn man die Entwicklung der Staatsverfassung überhaupt und insbesondere diejenige eines jeden Staates verfolgt; ich habe es in diesem ganzen Werke genug angedeutet, als dass ich es hier zu einer besonderen Besprechung heranziehe. Es bleibt nur noch die Bestimmung des Begriffs des Staates übrig.

¹⁾ Mit dieser Ansicht trete ich in Gegensatz zu der heutzutage herrschenden Ansicht. Ich spreche aber meine Ansicht ohne Scheu aus; ich glaube, ich habe sie genug bewiesen. Der Fehler der herkömmlichen Anschauung ist augenfällig. Wie kann man alle Glieder einer Gemeinschaft im Interessenkampfe sein lassen und doch sodann behaupten: der Staat reguliert diese Kämpfe? So wird ja der Staat zu einer von Gott eingesetzten Organisation, was doch keiner mehr annimmt; so begeht man aber eine Inkonsequenz, die ich durch die gegebene Entwicklungsgeschichte des Staates widerlegt zu haben glaube. Der Gedanke, dass der Staat etwas Selbständiges, an und für sich Existierendes und über allen kämpfenden Parteien Stehendes ist, geht auch durch das ganze Werk „Wesen und Zweck der Politik“ von Ratzenhofer hindurch, was aber eben den erwähnten Widerspruch enthält, den ich, meiner Meinung nach, gründlich genug widerlegt habe. Ja selbst Engels, der den Staat fast so zu betrachten scheint, wie ich, (denn er sagt z. B.: der Staat ist der Staat der mächtigsten „ökonomisch herrschenden Klasse“) begeht doch im Grunde wiederum jenen Widerspruch; denn er lässt diese Klasse nur „vermittelt“ des Staates politisch herrschen; was, wie ich gezeigt habe, unmöglich ist.

d) Der Begriff der Gesellschaft.

Urgesellschaft und Staat.

Unterschied der Herde von einer inneren Gesellschaftsorganisation. — Die drei Momente der Begriffe „Gens“ und „Staat“. — Die Vergewaltigten im Begriffe des Staates. — Definition des Staates. — Der Zwang und der Staat. — Widerlegung sonstiger Staatstheorien. — Die juridische Persönlichkeit des Staates.

Was man gewöhnlich unter Gesellschaft versteht, das geht uns freilich überhaupt nichts an; es liegt uns nunmehr ob, aus der obigen Darstellung den Schluss zu ziehen und zu bestimmen, was man unter dem Begriffe Staat zu verstehen hat.

Es kommt nämlich darauf an, dass man eine innere Organisation von einer blossen Herde unterscheide; die letztere enthält nur ein Moment: das Zusammensein wegen des Schutzes gegen fremde Angriffe; die erstere aber fügt diesem letzteren Begriffe ein neues Merkmal hinzu: die Gemeinschaft wird innerlich, wie gezeigt, in zwei Teile gesondert: in die Organisierenden und die Organisierten. Nach dem Vorgange selbst gesprochen enthält jede innere Organisation (Gens und Staat) eine Gewalt und die Vergewaltigten. Nun aber wurde auch gezeigt, dass (sowohl die Gens als auch) der Staat nach innen d. h. als innere Organisation gedacht nichts Ständiges ist, sondern nur etwas immer Neu-werdendes. So gewinnen wir also die drei Momente, welche nach der gegebenen Darstellung das Wesen (sowohl der Gens als auch) des Staates ausmachen: das eine sagt nur aus, was eine organisierte Gesellschaft nach aussen d. h. hinsichtlich fremder Gemeinschaften ist; die zwei anderen Momente zeigen uns das Wesen dieser Gesellschaft (Gens und Staat) von Innen aus und zwar so, dass das dritte Moment nur die Folge des zweiten ist: einmal sind die Gens und der Staat als innere Organisationen nur Gewalt und zweitens infolge des Daseinskampfes wechselt diese Gewalt. Diese drei Momente nun machen den Begriff der Gens und des Staates aus.

Ehe ich diesen Begriff bestimme, möchte ich einem Missverständnisse vorbeugen. Ich erwähne es wiederholt, dass der Staat nach der schon früher gegebenen Entwicklung desselben aus der ursprünglichen Herde durch die Gens ausschliesslich als innere Organisation in Betracht kommt, aber nicht als eine Gemeinschaft, die ein herdenmässiges Dasein geniesst. Als eine solche Organisation enthält also der Staat als Gewalt in diesem Begriff schon auch die Vergewaltigten in sich, so dass diese letzteren überhaupt nicht er-

wähnt zu werden brauchen; ohne Widerstand und Widerwillen ist der Begriff der Gewalt ein Don-Quixotesches Schattenfechten. Wäre die schon besprochene Minorität in der Gens nicht vorhanden und bestände der Staat nur aus einer Klasse, so würde es ebenso thöricht sein, von einer nach innen zugekehrten Gewalt zu sprechen, wie, wenn nur Hasen auf Erden existierten, von einem direkten Daseinskampfe zu plaudern.

Fassen wir nun das Gesagte ins Auge, so lässt sich der Begriff des Staates nach allen Seiten hin folgendermassen definieren: Staat¹⁾ ist die Gewalt der im Daseinskampfe (d. i. Interessenkampfe) jedesmaligen siegreichen Klasse, welche (als Gewalt) sich sowohl nach aussen, als auch nach innen behauptet.

Dass der Staat sich des Zwanges bedienen wird, um sich behaupten zu können, ist nur Folge der Gewalt, versteht sich also von selbst und es wurde auch schon besprochen. Notwendig muss man aber immer ins Auge fassen, dass dieser Zwang zuerst den Willen des Stärkeren bedeutet, der verwirklicht werden soll; nur mit der ständigen Machtentwicklung der schon Besiegten treten langsam und langsam Momente auf, die den zeitlichen (sozusagen provisorischen) Herrscher erzwingen; und dieser Prozess entwickelt sich immer fort, bis eine neue Herrschaft sich verwirklicht, welche die kontradiktorisch entgegengesetzte des Früheren sein wird; zwischen beiden aber sind die verschiedenen Entwicklungsstufen unendlich nuanciert.

Es ist nunmehr leicht zu verstehen, dass der Staat nicht ist „die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disciplinierten Zwangsgewalt“²⁾; denn diese letztere ist nicht allgemeiner Wille, kann also auch nicht als geregelt vorgestellt werden; in dem Punkte aber, wo nach der gegebenen (obigen) Erklärung im Daseinskampfe durch die Entwicklung der Zwangsgewalt das Motiv der Allgemeinheit anerkannt werden kann, schlägt die Gewalt sofort einen anderen Weg ein; sie kommt nämlich in die Hände einer anderen Klasse. Aus dem ähnlichen Grunde ist, wie schon gezeigt, auch der Ausdruck verfehlt, als sei der Staat die Gesellschaft; Staat ist Gewalt und als solche kann er jedesmal nur eine Klasse (die Stärkere in dem Daseinskampfe) bedeuten. Die Gesellschaft nimmt

¹⁾ Ähnlich lässt sich auch die Gens (als innere Organisation) definieren und das widerspricht absolut nicht der schon gegebenen Definition; vgl. S. 74.

²⁾ Ihering: Zweck im Rechte S. 306, vgl. auch S. 240 etc.

nicht „die Gestalt des Staates an“, „um zwingen zu können“¹⁾ — eine Erklärung des Ursprungs des Staates, welche, wenn sie wirklich eine derartige sein soll, unhistorisch und im höchsten Grade sonderbar ist; sondern die in dem Daseinskampfe in der Gesellschaft siegreiche Klasse zwingt die übrigen, bildet den Staat als Gewalt; er stellt eine politische Organisation dar, diese aber wird von dem jedesmaligen Herrscherstande neu zustande gebracht, so dass er, der Staat, zwar nicht die Organisation, wohl aber jedesmal eine Organisationsform des sozialen Zwanges ist.²⁾

Dass nun damit auch die individualistische Staatstheorie über Bord geworfen wird, deren Erzeugnis, die Schutztheorie, (hinsichtlich der Interessen des Einzelnen nach innen d. i. in dem indirekten Daseinskampfe) noch heute hie und da gehört wird, versteht sich von selbst; sie wurde aber ausserdem auch mit der gegebenen Darstellung der Staatsentstehung widerlegt; der Einzelne oder die Gesellschaft organisiert nicht den Staat, sondern umgekehrt der Staat ist die Kraft, welche die Gesellschaft planvoll organisiert. Hier soll aber erstens unter dem Staate nicht, wie schon gesagt, etwas von allen Klassenunterschieden Getrenntes und an und für sich Existierendes verstanden werden³⁾, sondern nur die jedesmalige Machtklasse und zweitens soll sich das Planvolle nicht auf ein Zukunftsideal,⁴⁾ sondern lediglich auf die Interessen der jedesmaligen Herrscher, der jedesmaligen Stärkeren beziehen.

Von der juristischen Persönlichkeit des Staates zu sprechen, gehört meinem Zwecke gemäss nicht hieher; d. h. es fordert nicht meine Aufgabe; sonst wird diese Persönlichkeit durch meine Staatsauffassung gar nicht geändert. Ich gehe nunmehr auf das Recht über.

¹⁾ Ihering, der Zweck im Rechte S. 37.

²⁾ Hieher gehört auch das, was ich schon oben von Ratzenhofer gesagt habe; m. vgl. S. 141, 144.

³⁾ So Wundt m. vgl. Ethik² S. 666. Seine Auffassung ist aber sonst seiner Theorie von dem Wesen des Staates gemäss, über welche ich schon gesprochen habe; m. vgl. S. 137 und auch 137².

⁴⁾ So (wahrscheinlich) Wundt.

Zweites Kapitel.

Das Recht.

a) Der Ursprung des Rechtes.

Die herkömmlichen Rechtstheorien. — Verhältnis der tierischen Individuen zu einander. — Verhältnis der Gentilgenossen zu einander. — Das Resultat: Recht und Unrecht. — Widerlegung sonstiger Auffassungen.

Es ist an sich klar und ich habe es auch gesagt, dass die Betrachtung der gesellschaftlichen Organisation uns nicht an und für sich, sondern insofern interessierte, als es darauf ankommt zu zeigen, wie das sogenannte Recht entstanden und was sein Zweck und Wesen ist. Dies war in dem Sinne notwendig, als alle vorhandenen Rechtstheorien mehr oder weniger, direkt oder indirekt von einem Rechte an sich sprechen, welches, wenn es existierte, gefunden werden sollte. Das Natur- oder Vernunftrecht sowohl, als auch die historische Schule setzt ein bestimmtes Recht voraus, aber nur in einer anderen Form; für die erstere Theorie wird es von vornherein gegeben und nur mit der Zeit geht es verloren; die historische Schule aber nimmt sozusagen das Ähnliche an, aber nur umgekehrt. So dass alle drei Theorien von dem Ursprunge des Rechtes die naturrechtliche, die theologische und die historische oder entwicklungstheoretische hinsichtlich des Rechtswesens schliesslich ganz dasselbe predigen. Diese Anschauung führt naturgemäss dazu, die Staatswissenschaft, also den Staat auf dem Rechte beruhen zu lassen. Wir haben aber durch unsere Entwicklungsgeschichte des Menschen und der verschiedenen Organisationsformen gefunden, dass alle diese Theorien von vornherein falsch sind.

Im Tierreiche (ich beginne von Anfang an) gibt es nur ein einziges bekanntes Verhältnis der Individuen zu einander: den Kampf ums Dasein in seiner doppelten Form als direkt und indirekt. Dieses Verhältnis nun, wie ich bewiesen zu haben glaube, zieht durch die ganze organisierte Welt (ich spreche nur davon), auch durch die heutige Menschheit hindurch. Es ist dem Stärkeren vorbehalten, zu siegen; der Schwächere fällt notwendig, ganz gleich in welcher Form; d. h. in dem direkten Daseinskampfe fällt das Tier als Beute,

der Mensch auch als Sklave, in dem indirekten aber von selbst als alles Denkbare, als todt, als Sklave d. h. überhaupt als niedrigere Klasse, also als Bauer, Arbeiter etc.

Das ist das Verhältniß der Organismen (zunächst im Tierreiche) zu einander im Allgemeinen. Es bildet eine Regel ohne Ausnahmen. Tritt man aber dem Probleme näher, so stellt sich sofort heraus, dass jenes in seiner Einheit doppelgliedriges Daseinskampfgesetz verschiedene Ereignisse anbetrifft: der indirekte Kampf herrscht ausschliesslich innerhalb derselben Spezies, der direkte aber sowohl innerhalb als auch ausserhalb derselben als direkter Daseinskampf eines Individuums gegen andere sowohl seiner eigenen Spezies als auch fremder, feindlicher Spezies. Am klarsten ist dies, sobald man eine gewisse Herde berücksichtigt; denn in der Herde haben wir, wie schon gesagt, sogar auch dasjenige Moment, dass die Individuen derselben Spezies für den direkten Kampf auf einander hingewiesen sind. Hier nun wird nicht nur der indirekte Daseinskampf (Konkurrenz) verwirklicht, sondern auch der direkte sozusagen zur Hälfte seiner Wirklichkeit fortgesetzt: der sexuelle Kampf dauert immer fort.

Das sind die besonderen Gebiete des Daseinskampfes oder, anders gesagt, die Verhältnisse der Individuen zu einander im Besonderen, und umfassen die Tiere sowohl ausserhalb, als auch innerhalb der Herde. Diese ist ja sozusagen nur ein nach aussen zugekehrtes Tieraggregat; innerlich wird sie durch das naturgesetzliche Verhältniß des Stärkeren zu dem Schwächeren bestimmt. Nur der Mensch ist dasjenige Tier, das mit der fortschreitenden Entwicklung des Geistes aus der Herde heraus einen Schritt weitergeht. Dieser Schritt nun aber besteht, wie gezeigt, eben nur in dem Bewusstsein des natürlichen Vorganges. Die Gens ist die zum Bewusstsein gebrachte natürliche Herdenorganisation. Das kann auch die Urgeschichte der Gensorganisation genannt werden.

Doch beginnt sofort danach eine nähere Organisation, d. h. Verhältnissbestimmung und wir haben in der Betrachtung derselben gefunden, dass in der Gens ein Dreifaches entstand: ein Gebot, ein Verbot und notwendig ein allgemeiner Wille.¹⁾ Dieser letztere ist freilich der Existenz nach das erstere, ich habe ihn aber absichtlich als Postulat der zwei anderen gewonnen, um nicht den Schein der apriorischen Behauptung zu erwecken. Dieser allgemeine Wille

¹⁾ M. vgl. S. 101 ff.

stellt seine Wünsche, die ihm zu seinen Zwecken helfen, in der Form des Gebots und Verbots auf, diese sind inhaltlich durch die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der schon bestehenden Verhältnisse bestimmt. In dem Punkte nun entsteht auch das Unrecht; der schwächere Gentilgenosse, der sich diesen Vorschriften nicht fügen möchte, handelt gegen den Willen des Stärkeren (er heisst noch der allgemeine Wille wegen der Form der primitiven Lebenszustände); er verwirklicht ein konventionell angenommenes (d. h. von der Majorität, wegen ihres Interesses, als solches bestimmtes) Unverhältnis.

So gewinnen wir nun ein Doppeltes: erstens, dass das Unrecht, dem Worte nach später, dem Begriffe nach aber früher ist als das Recht. Der Stärkere konnte nicht eher seinen Wunsch, seinen Willen dem Schwächeren aufzwingen, als dieser letztere ihm widerstreiten wollte. Recht ist alles, was man machen kann, aber innerhalb einer Organisation ändert sich dieses Verhältnis so, dass man etwas nicht machen darf; der Widerspruch dagegen bringt es zum Bewusstsein, dass der Widersprecher ein zu vermeidendes Unverhältnis verwirklicht hat, welcher als schwacher gezwungen werden soll, es als solches anzuerkennen; und nun heisst das Gegenteil des Unverhältnisses Recht. Zweitens ist nun daraus ersichtlich, dass das Recht und Unrecht leere Verhältnisformen sind und inhaltlich nur durch das Gebot und Verbot, also durch das Gesetz, d. h. nach dem Erörterten, durch den Willen des Stärkeren bestimmt werden.

Unter diesen Umständen und unter diesen Bedingungen entsteht das Recht oder der Rechtsbegriff, wenn freilich der Begriff das thatsächlich Vorhandene enthalten soll. Diese Thatsache nun gibt weiter auch zwei negative Bestimmungen des Rechtsursprungs an die Hand: erstens ist das Recht nicht ein Fortschritt von dem reinen Belieben zu etwas Anderem, nennen wir es, Nicht-Belieben; denn nach dieser Auffassung sollte ja das Recht an und für sich existieren, und diese primitive Gentilorganisation gedacht werden, als strebte sie, es ausfindig zu machen; beides falsch nach unserer Darstellung d. h. nach dem thatsächlichen Vorgange der Rechtsentstehung; das Recht ist ja der Ausdruck des Willens des Stärkeren, und dieser ist immer nur ein Belieben. Zweitens kann das Recht auch nicht als Zweckprodukt gedacht werden, aber in dem Sinne, dass es nicht das Interesse aller oder das allge-

meine Interesse hervorgebracht hat.¹⁾ Der Grund ist wiederum der Wille des Stärkeren, der im Rechte nur sein eigenes Interesse, seinen eigenen Zweck verfolgt hat.

Ich gehe nunmehr auf die kompliziertere Entwicklung der Verhältnisse des Zusammenlebens.

b) Die weitere Geschichte des Rechts.

Entwicklung des Verhältnisses der Gens zu anderen Gentes. — Das Resultat: Recht und Unrecht. — Die vier Punkte, worauf es sowohl im Privat-, als auch im Völkerrechte ankommt. — Die Zivilisation. — Staat.

Das obige Verhältnis der Dinge und das Recht in seiner schon erklärten Form waren, wie gezeigt, sozusagen der Regulator nicht nur der einfachen Gens, sondern mit der Entstehung (der Phratie,) des Stammes oder der Stämme und der Stämmekonföderation auch dieser Organisationen selbst. Denn diese blieben immer noch als Gentilorganisation bestehen und nur äusserlich hatte sich das Verhältnis der Gens etwas modifiziert. Hierunter verstehe ich die auswärtigen Beziehungen, etwa die auswärtige Politik der Gens. Für diese letztere war vor ihrer Spaltung in mehrere Gentes von Natur aus nur ein Verhältnis bekannt: sie stand im direkten Daseinskampfe feindselig gegenüber allen anderen Menschen. Sobald aber als von der Muttergens andere Zweiggentes hervorgegangen waren, hatte sich notwendig auch jenes Verhältnis ändern müssen und geändert; die neue Gens oder die neuen Gentes entstanden nur durch den indirekten Daseinskampf, also durch eine innere Nötigung d. i. aus Mangel an Nahrung, an Raum etc. Sonst waren sie also immer noch Brüdergentes. Diese Brüderschaft nun ist dasjenige, was das neue Verhältnis hervorruft, d. i. das auswärtige Verhältnis modifiziert: nunmehr steht die Muttergens mindestens gegen die Zweiggens nicht im direkten Daseinskampfe. Diese Beschränkung des Urverhältnisses schreitet solange fort, bis schliesslich die Nation und der Staat entstehen. Dabei wurde es aber gezeigt, dass das innere Verhältnis der Gentilgenossen zu einander fortwährend dasselbe bleibt.

So stehen wir vor der Entstehung des Staates und aus dieser

¹⁾ Das sind Anschauungen, die man in Iherings „der Zweck im Rechte“ findet. M. vgl. auch seinen anderen Ausdruck: dass „die Entstehung des Rechts auf dem Wege der Selbstbeschränkung der Gewalt“ stattfindet; S. 322.

kurzen Skizze des früher ausführlich Besprochenen ergibt sich ein zweifaches Resultat, welches entgültig in ein und das nämliche ausmündet. Erstens: der Begriff des Rechtes oder einfacher gesprochen dieses selbst zieht durch die ganze Entwicklung der Menschheit bis an die Entstehung des Staates ganz so hindurch, wie es entstanden war; das betrifft aber die innere Organisation der Ur-gesellschaft. Zweitens aber entstehen nunmehr auch hinsichtlich der auswärtigen Politik Gebote und Verbote. Dieses Ereignis habe ich früher die Entstehung des Völkerrechtes genannt; es enthält ja gewisse Bestimmungen, welche das Verhältnis der (Ur-)Gesellschaften zu einander regulieren. Diese Bestimmungen beruhen, wie schon gezeigt, auf dem einfachen Satze: die Gentilgenossen der Mutter-gens, folglich auch diese selbst, dürfen die Zweiggens nicht als fremd und feindlich betrachten; dieses Verbot gilt freilich auch umgekehrt, und als ein konventionell angenommenes Unverhältnis zieht seine Übertretung die nötigen Massregeln mit sich; die Nicht-Beachtung des Verbotes verwirklicht also ein Unverhältnis d. i. Unrecht; das Recht kommt erst spät zustande, d. i. es taucht im Bewusstsein als eine gewisse Beachtung des Gebots oder Verbots auf. Daraus geht nun hervor, dass ebenso wie im Privatrechte, so auch in dem sogenannten Völkerrechte das Recht erstens nur ein Verhältnis zeigt, zweitens später entsteht, als das Unrecht, drittens inhaltlich von dem Gebote oder Verbote, kurz von dem Gesetze bestimmt wird und viertens den Ausdruck des Willens des Stärkeren (d. h. in der Gentilorganisation: der Majorität, des allgemeinen Willens) enthält. Die Verhältnisse innerhalb eines Stammes oder Stämmekonföderation habe ich schon betrachtet und ich brauche sie hier nicht in Erwägung zu ziehen;¹⁾ sie bestätigen nur die vier angegebenen Punkte über das Recht.

So finden wir nun das gleiche Resultat; sowohl das Privatrecht als auch das Völkerrecht geben das Recht förmlich und inhaltlich ganz gleich an, nur dass das erstere früher entstand als das letztere, wenn man freilich das allgemeine feindselige Verhältnis der ursprünglich fremden Gentes nicht berücksichtigen will.

Unter solchen Zuständen räumt die Gens der politischen Organisation d. i. dem Staate den Platz. Es beginnt mit der Zeit langsam die Zivilisation, und langsam taucht auch der Begriff der Humanität auf, bis er heute schliesslich vergöttert wird. In

¹⁾ M. vgl. S. 89 ff.

dieser kurzen Skizze der Entstehung und des weiteren Ganges des sogenannten Rechtes interessiert es uns nunmehr zu fragen, ob die gewonnenen Begriffe in diesem ganzen Zeitalter modifiziert, irgendwie verändert, oder vielleicht auch vernichtet wurden.

Um dies auszumitteln, erinnere ich bloss an die früheren Betrachtungen.¹⁾ Es liegt überhaupt nicht im Begriffe des Staates, das gewonnene Rechtsverhältnis zu verändern oder gar (als blosse Form gedacht) zu vernichten;²⁾ er verändert bloss die Form der Organisation, d. i. macht die persönliche Beziehung des Individuums zum Ganzen zu einer territorialen, und dies ist das dritte neue Recht, welches zustande kommt: das Staatsrecht. Privat- und Völkerrecht, als blosse Verhältnisse oder leere Formen bleiben immer dasselbe; nur inhaltlich werden sie entweder näher bestimmt oder vernichtet und neu ersetzt; d. h. es gehen stets alte Rechte (inhaltlich verstanden) zugrunde und neue tauchen auf, aber das Recht als blosse Form, als ein leeres Verhältnis bleibt immer und immer wieder dasselbe; wir haben gesehen, es drückt immer (noch) den Willen des Stärkeren aus, mag dieser letztere sein, was er will. Dieses Resultat haben wir dadurch gewonnen, dass das Staatsrecht sich nicht anders denken liess, als nur als den Willen des Stärkeren.³⁾

Das ist kurz der weitere Gang des Rechtes nach seiner Entstehung, der deutlich dafür spricht, dass man bei der Betrachtung des Rechtes diejenigen Momente zu berücksichtigen hat, die schon oben angegeben wurden.⁴⁾ Um das Resultat richtig ziehen zu können, d. i. um das Recht zu bestimmen, haben wir nur noch einen Blick darauf zu werfen, ob das Recht als ein Begriff des Verhältnisses oder als Zweckbegriff, betrachtet werden soll, d. i. ob es den Zweck schon in sich enthält oder ob dieser ihm von aussen hinzutritt, d. i. nur in seinem Inhalte enthalten ist.

c) Der Zweck im Rechte.

Bestimmung der Aufgabe. — Der metaphysische Zweckbegriff. — Zweckmässig und zweckbewusst. — Das Resultat.

Für die Lösung einer wissenschaftlichen Frage gibt es nichts Höheres und Notwendigeres, als ein klares Denken; dies ist auch

¹⁾ M. vgl. S. 115 ff., 133 ff.

²⁾ M. vgl. S. 144 ff.

³⁾ M. vgl. S. 143 ff.

⁴⁾ M. vgl. S. 149 f.

das einzige Mittel der Verständigung. Haben wir nun von dem Zwecke im Rechte zu sprechen, so ist es notwendig, darüber einverstanden zu sein, dass diese Aufgabe nur formell sein kann. Ich meine: hier handelt es sich nicht darum, zu finden, ob ein bestimmter Zweck im Rechte, sondern überhaupt ob der Begriff „Zweck“ im Rechte enthalten ist.

Für die Unmöglichkeit des ersten Falles sprechen geradezu diejenigen Gründe, welche unmittelbar den zweiten Fall, als den allein möglichen setzen: ein bestimmter Zweck ist nichts Formelles, sondern eben etwas materiell Bestimmtes; sein Inhalt kann ihn zu etwas Konkretem machen. Gesetzt nun dies, so ist es unmöglich, die Begriffe: (bestimmter) Zweck und Recht irgendwie einander näher bringen zu wollen: Recht ist ja, wie gezeigt, eine leere Form, ein blosser inhaltsloser Verhältnisbegriff, der nur nach den jedesmaligen Geboten und Verboten, d. i. Wünschen des Stärkeren inhaltlich bestimmt wird.

Die leere Formalität des Rechtes verlangt also, dass notwendig auch der Zweck nur begrifflich, d. i. leer, nur als Form verstanden werde. Nunmehr sind hinsichtlich der zwei Begriffe: Zweck und Recht, wie überhaupt der irgendwie näher zu bringenden Begriffe vier Fälle möglich: erstens können sich die zwei Begriffe ausschliessen, zweitens fallen sie zusammen, d. i. sie decken sich, drittens können sie nur teilweise zusammenfallen und viertens schliessen sie sich nicht aus, sie fallen aber auch in keiner Form notwendig zusammen. Diese Bestimmungen mögen von der Logik her bekannt sein, so ist doch hier unentbehrlich zu bestimmen, unter welcher Form wir uns die Begriffe Zweck und Recht zusammengenommen zu denken haben. Dies wird hier die Lösung des Problems herbeiführen.

Es bleibt nur noch ein Moment zu erörtern übrig: der Begriff des Rechtes, als $a + x$ gedacht, ist uns schon durch die bisherige Untersuchung bekannt; x bezeichnet den Zweck, der möglicherweise auch in ihm enthalten liegt; diesen letzteren Begriff aber kennen wir noch nicht; es fragt sich also, was Zweck ist.

Die Unwissenschaft der bisherigen Philosophie liegt eben darin, dass eine leere Begriffskombination unter dem Namen Metaphysik die Wörter und Buchstaben beliebig gehandhabt hatte und dabei meinte: die Welt, das Universum sei so geordnet. Das Unwissenschaftlichste was man treiben kann, ist nicht das falsche oder verkehrte Denken, sondern das Metaphysizieren. Doch ist auch der Zweck ein schönes Thema, Metaphysik zu treiben; dies hat aber

schon seine Zeit gehabt; unsere Grundlage, die Naturwissenschaft, lehrt uns von dieser Zweckmetaphysik sagen: sie war (oder auch ist) der Traum eines Geistersehers. Aus dem Weltgrunde hat die Entwicklungslehre der Naturwissenschaft den Zweckbegriff verbannt.

Diese Seite des Zweckes ist für unsere Aufgabe insofern von Wichtigkeit, als es von vornherein ausgeschlossen wird, zu denken, dass der in der ganzen Welt obwaltende Zweck auch das Recht hervorgebracht haben mag. Ist dies unmöglich, so bleibt nur sozusagen die wirkliche Seite des Zweckes übrig und in diesem Punkte haben wir früher zwischen dem Zweckmässigen und dem Zweckbewussten unterschieden.¹⁾ Diese Begriffe sind dort auch erklärt worden und nun versteht es sich von selbst, dass dem bewussten Entstehungsvorgange des Rechtes auch nur das Zweckbewusste entsprechen wird; denn, wie gesagt, ist das Zweckmässige nichts Notwendiges, sondern etwas Übertragenes, Bildliches, das Recht aber schliesst Notwendigkeit in sich, so dass die zwei Begriffe sich nicht ausschliessen, aber auch nicht notwendig zusammenfallen. Im Rechte kann man, aus der Folge beurteilt, das Zweckmässige finden, dieser letztere Begriff selbst sagt aber, dass in diesem Falle der Zweck nicht von vornherein im Rechte enthalten war. Nun kommt das Zweckbewusste in Betracht.

In diesem letzteren Begriffe wird die Wirkung als die beabsichtigte Folge der Ursache vorgestellt, und nun kann das Recht geradezu die Ursache des Zweckes oder das Mittel, das dazu führt, sein. In beiden Fällen sind die vorhererwähnten vier Fälle der Begriffvergleichung noch aufrecht zu erhalten. Danach können aber diese zwei Begriffe unmöglich irgendwie zusammenfallen, und zwar aus dem schon erwähnten Grunde, dass der von vornherein beabsichtigte Zweck notwendig inhaltlich bestimmt ist und nicht als leere Form gedacht werden kann: das Recht kann nicht die Ursache des Zweckes sein, denn der letztere ist schon als solcher bestimmt, das Recht aber nicht; es ist ohne Berücksichtigung des Gesetzes eine blosser Form des Verhältnisses, welche sich fortwährend verändert, indem sie inhaltlich anders bestimmt wird. So dass, wenn wir uns provisorisch auch das Recht als etwas Konkretes denken, der Zweck notwendig nicht bestimmt sein, sondern sich je nach den Rechtsänderungen ändern, auch sich je nach den neuen Rechten, die jedesmal entstehen, neu denken lassen soll.

¹⁾ M. vgl. S. 137 ff.

Daraus ergibt sich, dass der Zweck zwar als etwas Bestimmtes, als eine soziale Einrichtung, „als die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges“¹⁾ im Rechte nicht enthalten sein kann, wohl aber als blosse Form, wonach er nicht mehr von vornherein bestimmt ist, sondern immer, je nach dem Rechte neu wird. Dies beruht nämlich auf dem schon bewiesenen Satze, dass das Recht nicht der Ausdruck der Gesellschaft als solcher, sondern der der jedesmal siegenden Klasse ist, so dass die jedesmalige Sicherung der Lebensbedingungen zugleich eine Vernichtung anderer ähnlichen verursacht. Dieser Prozess aber erhebt wegen des Daseinskampfes auf die Ewigkeit den gerechten und notwendigen Anspruch.

Dieses Resultat fällt mit dem zusammen, was ich von der Unmöglichkeit eines allgemeinen Zweckes des Staates gesagt habe,²⁾ und wir gewinnen hier den allgemeinen Schluss, dass der Begriff Zweck im Rechte als in einer blossen Verhältnisform enthalten sein kann,³⁾ der bestimmte Zweck aber sich nach dem jedesmaligen Gebote und Verbote, dem Gesetze, richtet. Kurz gesagt, mag das Recht zweckmässig genannt werden, zweckbewusst aber ist nur das Gesetz. Recht ist die blosse Form des Verhältnisses nach diesem Gesetze; wechselt dieses letztere, so ändert sich auch das Recht aber nicht umgekehrt, wie bewiesen. Wer im Rechte von vornherein den Zweck sucht,⁴⁾ macht sich erstens dessen schuldig, dass er das Recht als etwas an und für sich Existierendes betrachtet und zweitens, dass er auch den Zweck (inhaltlich bestimmt) als selbst mit dem Rechte gegeben annimmt. Beides wurde schon als falsch bewiesen.

Ich bestimme nunmehr den Begriff des Rechtes.

d) Der Begriff des Rechtes.

Die gewonnenen Punkte. — Formelle und inhaltliche Definition des Rechtes. — Das Verhältnis von Staat und Recht. — Widerlegung sonstiger Auffassungen.

Ich bringe allererst drei schon früher gewonnene Punkte in Erinnerung: erstens, dass es kein Recht an sich, sondern immer

¹⁾ Ihering, der Zweck im Rechte S. 434.

²⁾ M. vgl. S. 137 ff.

³⁾ Nach der Logik soll es eigentlich umgekehrt gesagt werden: denn der Zweck ist das Allgemeinere, aber nicht das Recht.

⁴⁾ So Ihering, der Zweck im Rechte.

nur ein positives Recht, d. h. ein zu seiner Zeit gültiges Recht gibt; zweitens, dass dieses nur eine Verhältnisform, d. h. diejenige Form angibt, welche positiv, d. h. in einem Zeitraume verwirklicht wird, drittens, dass diese Form inhaltlich durch das Gebot und Verbot, durch das Gesetz bestimmt wird, welches, wie gezeigt, der Stärkere zustande bringt, mag er eine Majorität der Gesellschaftsgenossen oder eine Gesellschaftsklasse sein, welche im Daseinskampfe über die übrigen den Sieg davon getragen hat. Fassen wir nun diese drei Momente samt dem, was ich von dem Zwecke im Rechte gesagt habe, ins Auge, so lässt sich der Begriff des Rechtes nunmehr zweifach definieren: einmal bloss formell und zweitens inhaltlich:

a) Formell: Recht ist die Form eines positiven, d. i. in einer gewissen Zeit geltenden, Verhältnisses;

b) Inhaltlich: Recht ist das positive Gesetz, welches die jedesmaligen Verhältnisse bestimmt; oder kurz gesagt: Recht ist der Wille des Stärkeren.

Diese Auffassung des Rechtes erklärt alle geschichtlichen Ereignisse sowohl als äussere, als auch als innere Politik eines Staates gedacht und stellt folglich das frühere bis heute allgemein angenommene¹⁾ Verhältnis von Recht und Staat auf den Kopf; ebenso wie nicht das Recht die Gens, so hat auch nicht das Recht den Staat hervorgebracht, sondern umgekehrt. Das Recht ist eine Schöpfung des politischen Kampfes und beruht auf der Macht; ohne Macht ist kein Recht, es ist der Ausdruck, d. i. die Verkörperung der Gewalt des Stärkeren, also nicht die „rechte Gewalt“²⁾; denn so wird das Recht als an und für sich existierend gedacht, was, wie bewiesen, falsch ist. Dasjenige, „was wirklich Recht“³⁾, d. i. Recht an sich sein soll, existiert überhaupt nicht⁴⁾; sondern es gibt, wie gezeigt, nur ein positives Recht. Es mag also auch gesagt werden: „der Staat ist die einzige Quelle des Rechtes“⁵⁾,

¹⁾ Ratzenhofer macht hier eine löbliche Ausnahme; durch sein schon citiertes Werk geht die hier ausgemittelte Auffassung dieses Verhältnisses hindurch. Indem er aber den Staat als etwas Selbständiges auffasst, so begeht er schliesslich einen ähnlichen Fehler auch im Rechte, wie ich zeige.

²⁾ Ihering, der Zweck im Rechte.

³⁾ Wundt Ethik² S. 649.

⁴⁾ Dies werde ich noch auch in der zweiten Abteil. dieser Schrift berücksichtigen.

⁵⁾ Ihering S. 317.

aber in dem Sinne, dass der Staat die Herrscherklasse darstellt, so dass immer nur die Gewalt zum Recht wird, niemals aber umgekehrt¹⁾; d. h. dieses Umgekehrte ist undenkbar, wie schon gezeigt wurde. In diesem Sinne hat auch die gangbare Definition das richtige getroffen: wirklich ist Recht der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen; diese binden aber nur die Schwächeren d. i. die Nicht-Gesetzgeber; denn dieser, der Gesetzgeber, bindet sich nicht durch Gesetze, sondern stellt die Gesetze auf, welche seinen Willen verwirklichen. Diese Gesetze nun haben solange Kraft, so lange sie erzwungen werden können d. i. das jedesmalige Recht ist in seiner Existenz von dem Grade der Macht des jedesmaligen Siegers in dem ewigen Daseinskampfe abhängig. Das Recht ist also auch nicht als die Regeln zu bezeichnen „nach welchen der Staat seine Einwohner vor den Wirkungen der absoluten Feindseligkeit bewahrt“²⁾; sonst begeht diese Bestimmung auch den Fehler des An-sich-seins des Staates, worüber schon genug gesprochen wurde. Der Staat als Gewalt gedacht ist nur der Stärkere und der Wille des letzteren organisiert ihn (selbstverständlich immer provisorisch wegen des unbestimmten Schicksales des ewigen Kampfes ums Dasein) und bringt das Recht hervor.

e) Das Rechtsgefühl.

Bestimmung der Aufgabe. — Verhältnis des Gefühls zum Gefühlten: *α)* psychologisch; *β)* naturwissenschaftlich betrachtet. — Bestimmung des Rechtsgefühls.

Hier nun mögen zwei Worte auch darüber ihren Platz finden, was nämlich das Rechtsgefühl und was sein Verhältnis zu der Entstehung und Behauptung des Rechtes überhaupt oder des eigenen Rechtes sein kann. Diese Untersuchung dient unserem Zwecke eigentlich nicht, oder mindestens positiv nicht: um die Bedeutung des Prinzips: das Recht des Stärkeren zu gewinnen, brauchen wir nur das schon Gefundene zu wissen: das Recht drückt an sich schon den Willen des Stärkeren aus. Indem aber das Rechtsgefühl, als quasi-angeborenes Kunstgefühl betrachtet, unser gewonnenes Resultat von Grund aus zerstören kann, so versteht sich von selbst, dass seine Untersuchung für unseren Zweck doch von grossem negativen Wert ist.

¹⁾ Ihering S. 32

²⁾ Ratzenhofer Wesen und Zweck der Politik S. 131.

Es handelt sich nämlich im Grunde nur darum, ob das Gefühl oder das Gefühlte früher ist und sein soll, wenn man es nämlich logisch deduzieren will. Die moderne Psychologie nimmt auf Grund experimenteller Beobachtungen an, dass das Gefühl notwendig immer an eine Vorstellung geknüpft ist; ohne diese letztere kein Gefühl an sich, aber auch keine Vorstellung ohne dieses letztere. Diese engste Verbindung beider besteht darin, dass zwar die Vorstellung immer die Ursache des Gefühls ist und niemals umgekehrt, aber mit jeder Vorstellung zugleich auch ein Gefühlsmoment gegeben wird. Eine Vorstellung ohne Gefühl ist undenkbar, ebenso umgekehrt.

Das Resultat der experimentellen Psychologie kann man sich konkreter vergegenwärtigen, wenn man einen spezielleren Fall (das Analogon des Rechtsgefühls), das ästhetische Gefühl ins Auge fasst. Es mag Schönheitsgefühl oder Kunstgefühl sein, so wissen wir doch heute, dass es sich nicht erst von der Menschwerdung datiert, sondern von noch früher. Die Naturwissenschaft hat schon die theologische Fabel von der Schönheit der Welt und die Melodie der Singvögel, als wären sie für den Menschen da, vernichtet. Wir fragen nun, was das Frühere sei, die Schönheit und die Melodie des ersten Tieres in der Entwicklungsreihe bis auf die Vögel oder umgekehrt das ästhetische Gefühl dieser Tiere?

Die Antwort auf diese Frage gibt die Entwicklungslehre auf Grund der Thatfachen sehr leicht und es lässt sich nicht bezweifeln, dass mit dem Auftreten der ersten, kleinsten (wie wir heute sagen können Schmuck-) Variation auch das Gefühl für diese vorbereitet war; so dass endlich das Weibchen die Schönheit der Federn und den melodienreichen Gesang des Vogelmännchens bewillkommen konnte. Das Gefühl geht also mit seinen Objekten Hand in Hand und entwickelt sich mit der Zeit so weit, dass es scheine, als brächte es selbst seine Objekte zustande; es entsteht aber ursprünglich nur nach dem Objekte oder mit ihm zusammen. Also wiederum ohne Objekt kein Gefühl.

Niemand wird nunmehr behaupten wollen, dass das Rechtsgefühl eine (vielleicht löbliche) Ausnahme von diesem allgemeinen Gesetze bildet. Es verlangt die Konsequenz, zu sagen, das Recht hat das Rechtsgefühl hervorgebracht, aber nicht umgekehrt, so dass also nur die unmittelbarste Folge dieses Satzes sein wird, wenn ich sage, das Rechtsgefühl ist von dem Rechte bestimmt¹⁾, welches

¹⁾ Man denke, dass auch das Schönheitsgefühl der verschiedenen Völker-

erstens nichts Ständiges ist und zweitens immer nur, wie gezeigt, den Willen des Stärkeren ausdrückt. Fassen wir nun das Verhältnis des Stärkeren und Schwächeren ins Auge, so lässt sich das Resultat dreierlei angeben:

a) das Rechtsgefühl ist nur nach dem Rechte da und indem dieses unbeständig und der Ausdruck des Willens des Stärkeren ist, welches dem Schwächeren aufgezwungen wird, so schwankt auch das Rechtsgefühl eines jeden Individuums zwischen zwei Momenten, d. i. es selbst ist einmal subjektiv und zweitens objektiv, d. h.

b) (subjektiv) Rechtsgefühl ist das Gefühl der eigenen Macht und Stärke, die übrigen zu zwingen, meinen Willen anzuerkennen und zu verwirklichen:

c) (objektiv) Rechtsgefühl ist das Gefühl der auf bestimmte Grenzlinie beschränkten Handlungsthätigkeit des Schwächeren, innerhalb deren er seine (geringe) Macht entfalten kann.

Aus diesen drei Sätzen lassen sich nunmehr zwei weitere ableiten, welche ausschliesslich die Unbeständigkeit des Rechts berücksichtigen, d. h. von dem immer nur Positiv-sein des Rechtes abhängen; das sind:

a) Das Rechtsgefühl ist erst mit dem objektiv vorhandenen Rechte entstanden; das ist ja das Einzige, was existiert¹⁾, so dass man sagen kann, dass „das Rechtsgefühl seinen letzten Grund in dem Selbsterhaltungstribe der Person hat“ aber dieser Trieb ist schon Macht und nur in dem Daseinskampfe wird entschieden, ob sie genügt, den Willen durchzusetzen; erst in diesem Kampfe kommt der Unterschied zwischen dem Stärkeren und Schwächeren zustande und mit ihm zusammen auch das subjektive und objektive Rechtsgefühl. Der Selbsterhaltungstrieb bringt den Daseinskampf hervor und das ist schon an sich ein Recht, wenn man es gerade so nennen möchte, er ist nämlich ein Naturgesetz; ebenso ist aber nach dem Kampfe der Wille des Stärkeren das Recht und Unrecht die

rassen von den ländlich vorhandenen Momenten bestimmt wird. Ihering macht einen Unterschied zwischen dem keimlichen Vorhandensein und der Entfaltung wie des ästhetischen, so auch des Rechtsgefühls und er scheint der Meinung zu sein, dass das Rechtsgefühl oder überhaupt Gefühl früher da ist, als das Objekt desselben. Diese Ansicht aber ist, wie gezeigt, unhaltbar.

¹⁾ Dagegen Ihering der Zweck im Rechte S. 368; hier liegt der Fehler, wie schon gesagt, in der Auffassung des Rechtes, welche widerlegt wurde.

unbeschränkte Thätigkeit des Schwächeren; beide Zustände sind von ähnlichen Gefühlen begleitet, welche ich subjektives und objektives Rechtsgefühl genannt habe.

b) Dieses positive Rechtsgefühl veranlasst auch den sonstigen Kampf ums Recht. D. h. nicht nur strebt (jeder oder) jede Klasse ihren Willen zu behaupten und also neues Recht zustande zu bringen, sondern jedes Individuum oder jede Klasse behauptet auch anderen gegenüber die Thätigkeitssphäre, die schon ihnen von dem Stärkeren bestimmt wurde.

Damit schliesse ich diese Betrachtungen über das Recht und berücksichtige nunmehr wiederum das Prinzip: das Recht des Stärkeren oder besser gesagt, ich lasse die bisherigen Betrachtungen zu diesem Prinzip resultieren.

Drittes Kapitel.

Die ewige Gültigkeit des Prinzips:

Das Recht des Stärkeren.

Die Frage: warum der Stärkere das Recht bestimmt, ist unsinnig. — Es ist eine Thatsache. — Die Bedeutung jenes Prinzips.

Recht ist also, inhaltlich betrachtet, der Wille, oder materiell, das Interesse des Stärkeren. Dies ist der Ausdruck aller positiven Rechte von dem ersten Augenblicke der Entstehung einer organisierten menschlichen Gesellschaft bis auf heutzutage herab. Privat-, Völker- und schliesslich Staatsrecht sind ausschliessliche Errungenschaften des direkten oder indirekten Daseinskampfes und es ist nur möglich, dass sie sich nach seinen ewigen Gesetzen des Verhältnisses des Stärkeren zum Schwächeren richten. Unsere Untersuchungen haben schon diesen Satz bestätigt. Mögen Tausende von Gottheiten Mensch werden und Millionen von sittlichen Imperativen das Tageslicht sehen, so bleibt es doch ein unvermeidliches Naturgesetz, dass der Stärkere seinen Willen, sein Interesse dem Schwächeren zum Gesetz macht, d. h. ihm seine Thätigkeitssphäre bestimmt. Dies hat bis heute stattgehabt und der Ausdruck, dass es auch ewig, solange nämlich Menschen (freilich auch sonstige Tiere für sich) existieren, so sein wird, ist keine voreilige Weissagung, sondern beruht eben darauf, dass das Naturgesetz nur ständig und

unveränderlich sein kann. Die Frage, warum der Stärkere dem Schwächeren seinen Wirkungskreis vorschreiben, kurz gesagt, das Recht bestimmen soll, d. h. was dieses Ereignis sanktioniert, ist keine vernünftige Frage und wird dadurch beantwortet: „weil es Thatsache ist“, ebenso wie die Erde sich um die Sonne dreht, weil sie sich so dreht. Wo Naturgesetze obwalten, hat das Sollen nichts zu schaffen; dieses letztere bezieht sich auf das absolute Verhältniß eines Individuums zu etwas unbedingt Notwendigem, das jenem aufgezwungen wird.¹⁾ Diese Bedeutung besitzen alle kategorischen Imperative der Sittlichkeit und nur diese können sie haben. In dem Sinne hätten wir auch sagen dürfen: die Erde solle sich um die Sonne drehen, wäre die Gottheit als Gesetzgeberin zu betrachten. Doch zeigt die Naturwissenschaft, dass, sowenig dies der Fall sein kann, ebensowenig auch ein sonstiges Sittengesetz existiert, das kategorisch (im obigen Sinne des Sollens) ausgesprochen werden kann. Dies erwähne ich hier nur bezüglich unseres Satzes, dass das Recht dem Willen des Stärkeren den Ausdruck gibt; es soll dies auch (wenn man gerade von diesem Worte nicht Abschied nehmen will), weil es ein Naturgesetz, also unveränderlich ist und ewig gelten wird. Den Stärkeren in diesem seinem Verhältnisse zu dem Schwächeren, d. h. die Thatsache, dass das Recht der Wille und das Interesse des Stärkeren ist, sanctioniert die Thatsache selbst, d. i. die Stärke des Stärkeren; so ist es ebenso ein Ereignis also auch heilig, dass Tausende von Rechten neu entstehen, wie dass auch Tausende verloren gehen. Von dieser Seite betrachtet, ist die Geschichte der Schauplatz, wo frühere Rechte vernichtet und neue erworben, errungen werden. Dass die üblichen Begriffe „gut“ und „böse“ oder „schlecht“ gar nicht d. i. nur irrtümlich diese historischen Ereignisse irgend wie bestimmen können, versteht sich von selbst, indem erstens sie, die Begriffe, selbst nur subjektiv bestimmt sind, zweitens indem die neu erworbenen Rechte öfters gar nicht von jenen schwärmerischen Sittlichkeitspredigern als „gut“ bezeichnet werden dürfen und drittens, indem es überhaupt nicht darauf ankommt, wie man jene Ereignisse in seiner Studierstube beurteilen wird; sie sind handgreifliche Thatsachen und jedes neue Recht wird damit sanctioniert, dass der es errungen hat, stärker war als die übrigen.

Dies drücke ich in dem Satze aus, dass der Stärkere ein

¹⁾ Doch gehört die weitere Erörterung desselben nicht hieher; s. II. die Moralität.

Recht dazu hat. Ich nenne es kurz das Prinzip von dem Rechte des Stärkeren und dieses bestimme ich hier etwas näher als das letzte Objekt meiner bisherigen Aufgabe. Ehe ich jedoch dies thue, ziehe ich zu allererst die sophistische Deutung desselben Prinzips in Betracht; die Sophisten haben ja zuerst dieses ausgesprochen.

a) Der Fehler der sophistischen Deutung des Prinzips.

Die zwei Punkte der sophistischen Theorie. — Widerlegung derselben. — Innerer Widerspruch dieser Theorie. — Der Fehler der sophistischen Auffassung des Staates und des Rechtes. — Das Resultat.

Ich habe in dem ersten Teile dieser Schrift alles dasjenige angegeben, was den Satz: das Recht des Stärkeren geschichtlich anbetrifft. Die Sophisten hatten ihn auf Grund der griechischen Verhältnisse ausgesprochen. Betrachten wir nunmehr ihre Deutung dieses Prinzips, so ist es sofort ersichtlich, dass die ganze sophistische Theorie über dasselbe sich auf zwei Grundideen zurückführen lässt; einmal wird angenommen, dass jedem Individuum ein natürliches Recht zukommt, alles zu thun, was es will, und zweitens wird der Staat als ein vertragsmässiges Kunstwerk der Individuen betrachtet. Aber diese zwei Punkte der sophistischen Deutung des Prinzips widersprechen einerseits ihren sonstigen Ausführungen über dasselbe, andererseits den Thatsachen selbst. Dies kann folgendermassen ersichtlich gemacht werden. Ich beginne mit dem zweiten Punkte, mit der Staatstheorie.

Nach der gegebenen Darstellung der Entstehung des Staates auf Grund der natürlichen Vorgänge lässt es sich so wenig bezweifeln, dass der Staat ein Naturprodukt ist, wie sonst auch die modernen Forscher darüber einverstanden sind, so wenig man es nunmehr in Abrede stellen kann, dass die Ursache, das treibende Motiv, welches denselben hervorgebracht hat, der Kampf ums Dasein ist und zwar in seiner doppelten Erscheinung: als direkter und indirekter Kampf verstanden. Damit wird aber die Voraussetzung der Sophistik über den Haufen geworfen. Der Staat als Gesamtheit gedacht entsteht nicht durch das Zusammentreten der Individuen, welche vorher als Tiger oder Löwen ihr Leben in eigenen Reichen genossen, sondern die menschlichen Individuen haben sich in der Gemeinschaft vorgefunden. Andererseits aber als Gewalt oder Macht betrachtet (hier kommt nur das Verhältnis nach innen in Betracht), besteht der Staat wiederum nicht aus Individuen, son-

dern nur aus Klassen oder Ständen; die jedesmal stärkere Klasse ist, wie gezeigt, der Staat als innere Macht.

Ist nun diese Voraussetzung der sophistischen Deutung des Prinzips: das Recht des Stärkeren hinfällig, so vernichtet sich auch die andere *eo ipso*. Dem Individuum soll nach dem Sophisten ein natürliches Recht zukommen; diese Ansicht aber widerspricht nicht nur der richtigen Auffassung des Rechtes, sondern sonst auch der fernerer sophistischen Theorie des Rechtes.

Was erstens dieses letztere d. i. den inneren Widerspruch anbetrifft, so besteht er thatsächlich darin, dass die Sophisten eigentlich annehmen, dass das Recht und Unrecht in dem Staate entstanden ist und zwar konventionell durch ein Übereinkommen der Individuen. Demgemäss sollte also geradezu angenommen werden, dass vor dem Staate kein Recht und Unrecht existierte; trotzdem konstatieren die Sophisten ein natürliches Recht des Individuums.

Diese Rechtstheorie widerspricht aber auch den Thatsachen der Naturforschung und dem Wesen des Rechtes. Erstens angenommen, dass die Sophisten unter jenem Naturrechte eine absolute Freiheit verstanden haben, alles zu thun, was man wollte, so sollte diese Freiheit thatsächlich gegeben worden sein. Dies ist aber absolut nicht der Fall d. h. es ist undenkbar. Denn auch angenommen, dass die Menschen vorzeitig ein individuelles Leben durchgeführt haben, so ist dieses Leben, wegen des Daseinskampfes gar nicht als ein ideales, paradiesisches Leben der absoluten Freiheit denkbar, sondern nur als eine Zeit der allgemeinen Furcht und des Zitterns. Also hat das Individuum niemals ein natürliches Recht gehabt und kann es nie haben. Das Naturrecht ist, wie schon gezeigt, ein Phantasiebild; denn danach sollte ja auch ein Recht an sich existieren, was ich schon widerlegt habe.

Abgesehen aber davon, widerspricht die sophistische Deutung jenes Prinzips auch der Thatsache der Entstehung des Rechtes. Unsere Untersuchungen haben es schon klargelegt, dass das Recht, wie auch die Sophisten sonst der Meinung sind, im Staate (d. h. anfänglich in der Gentilorganisation) entsteht; es ist aber nach dem eben dort Besprochenen grundfalsch, zu meinen, dass das Recht eine conventionelle Einrichtung sein kann. Recht ist Macht und als solche ist es der Wille des Stärkeren, der dem Schwächeren aufgezwungen wird. Nur das Unrecht kann man höchstens als conventionelle Einrichtung ansehen und das in dem Sinne, dass es von dem Stärkeren als solches betrachtet wird; es stellt ja nur

die Negation des früheren d. h. des Rechtes, oder Verhältnisses, welches in seiner Zeit (wie ich früher sagte: positiv) gegolten hatte.

Gesetzt nun dies, so versteht sich von selbst, dass das Recht als der Nutzen des Stärkeren, erstens, nicht individuell gedacht werden kann; das Individuum führt nur den Konkurrenzkampf durch und versucht sich von einer Klasse zu einer anderen zu versetzen, die Klasse aber kämpft den gesellschaftlichen Daseinskampf, strebt danach, die übrigen Klassen zu vernichten, d. h. ihnen ihren Willen, ihr Interesse zu erzwingen. Selbst der sophistische Tyrann oder die heutigen Monarchen können nicht nur ihr eigenes, specielleres Interesse vertreten; sie sind höchstens als die Führer einer Klasse zu denken. Zweitens kann jener Satz nicht, wie die Sophisten meinten, erlauben, alles zu thun, was man will; das widerspricht, erstens, dem soeben Besprochenen und zweitens dem Begriffe der Gesellschaft als einer Organisation.

Ich gehe nunmehr über, den Satz: das Recht des Stärkeren als ein neues Prinzip zu bestimmen.

b. Das neue Princip

„Das Recht des Stärkeren“.

Die wichtigen Punkte, worauf es bei diesem Prinzip ankommt. — Das Resultat.

Ich gebe zu allererst diejenigen Punkte wieder, auf welche es ankommt, um die gewonnenen Begriffe von der Gesellschaft und dem Rechte aufrecht zu erhalten.

Erstens: Die Gesellschaft ist nicht ein conventionelles Individuenaggregat. Ebenso wie für die Art und Gattung, so kommt auch für die Gesellschaft das Individuum als eine Existenz an und für sich überhaupt nicht in Betracht, so dass die Gesellschaft, oder enger gesprochen, der Staat kein Haufen ist, der zu analysieren, d. h. auszulösen wäre; er kann nur vernichtet werden. Dieser Zustand wird aber nur durch den directen Daseinskampf des Staates gegen andere hervorgebracht, nicht durch innere Kämpfe.¹⁾

Zweitens: Innerhalb eines jeden Staates (wie auch der Gens, also überhaupt der Gesellschaft) stehen zwei Parteien ewig ein-

¹⁾ Man wird sich der Oberflächlichkeit schuldig machen, wenn man z. B. die Vernichtung des Polnischen Staates oder sonst irgend eines anderen durch innere Kämpfe erklären möchte; diese sind nur ein anständiger Vorwand gewesen, der insofern notwendig war, als die Mächte, die sich jenen Staat geteilt hatten, zivilisiert waren!

ander gegenüber: die Stärkeren und die Schwächeren. Die Klassen oder Stände sind nur Producte oder Stufen der Nuancen derselben. Der jedesmalige Stärkere ist der Organisator des Staates, d. h. dieser selbst als Gewalt gedacht. Indem der Kampf der Klassen Daseinskampf, d. h. Interessenkampf ist, so versteht sich von selbst, wie auch gezeigt wurde, dass jene Organisation zu Gunsten des Interesses des Stärkeren stattfindet.

Drittens: Das Recht ist keine konventionelle Annahme, sondern der directe Ausdruck jenes Interesses des Stärkeren, welches dem Schwächeren zur Anerkennung aufgezwungen wird.

Viertens: Zwar wechselt das Recht (es ist ja nur eine Form) ewig; aber das neue Verhältniß, das neue Recht, das durch das neue Gesetz bestimmt wird, ist der Ausdruck des Willens nicht eines Individuums, sondern einer Klasse (oder einer Majorität, wie z. B. in der Gens und vielleicht auch in ähnlichen Demokratieen), des Stärkeren, wie wir es kurz genannt haben.

Fassen wir nun diese vier Punkte ins Auge, so werfen sich zwei Fragen, welche eben die Erörterung des Prinzipes: das Recht des Stärkeren verlangen: erstens, warum der Schwächere den Willen des Stärkeren erfüllen soll und zweitens, was dasjenige sei, welches das Vorgehen des Stärkeren sanctioniert; d. h. die erstere Frage ist nach der Rechtlichkeit und die zweite nach dem gesetzgebenden Ansehen des Stärkeren. Die Erklärung dieser zwei Fragen, von welchen das Prinzip: das Recht des Stärkeren abhängt, befindet sich von Natur aus in dem innigsten Zusammenhange, dass die zweite die notwendige Grundlage der ersten ist. Der Grund dieser Abhängigkeit wird sich leicht aus dem zu besprechenden ergeben; ich verfolge diese notwendige Reihe ihrer Erörterung.

α. Das gesetzgebende Ansehen des Stärkeren.

Die gewöhnliche Auffassung des gesetzgebenden Ansehens. — Widerlegung dieser Auffassung. — Das Resultat. — Die Punkte, worauf es bei der Bestimmung dieses Ansehens ankommt. — Bestimmung des gesetzgebenden Ansehens des Stärkeren. — Das Recht des Stärkeren.

Nach der gewöhnlichen Anschauung kann das gesetzgebende Ansehen darauf begründet werden, dass der Gesetzgeber entweder den allgemeinen Willen oder das Recht an sich vertritt. Was den ersteren anbetrifft, so wird nun aber das Allgemeine nicht als der Wille der Majorität, sondern als der aller Bürger über-

haupt verstanden werden müssen. Denn sonst wird wiederum kein absolutes Recht zustande gebracht werden können, das Ansehen des Gesetzgebers aber sollte nach dieser Auffassung geradezu darauf begründet sein, so dass schliesslich die vorhererwähnten zwei Gründe sich nur auf einen zurückführen lassen. Das Recht an sich soll also danach dafür bürgen, dass der Gesetzgeber ein wahrer Gesetzgeber gewesen ist.

Dass diese Theorie unhaltbar ist und von selbst zusammenfällt, versteht sich nunmehr von selbst. Sie begeht einen doppelten Fehler: einmal begründet sie sich auf eine ebenso irrige Vorstellung von der Entstehung des Rechtes und zweitens verkennt sie auch das wahre Wesen des Rechtes. Diese zwei Momente sind schon untersucht und bewiesen worden. Es gibt kein Recht an sich, das man bei der Entstehung des Rechtes durch die ursprünglich einfachste Gentilorganisation zu erreichen versucht hätte, und es hat auch nicht das Recht im Staate dasjenige „gefunden, was es suchte: die Oberherrschaft über die Gewalt“¹⁾; das Recht ist immer der Ausdruck der Gewalt und steht also nicht über, sondern unter derselben; diese letztere, die Gewalt, besser gesagt: die Macht, bringt es jedesmal neu zustande, und diese wiederum bürgt für seine Verwirklichung.

Daraus lässt es sich nun ableiten, dass so wenig ein Recht an sich existiert, so wenig auch ein gesetzgebendes Ansehen zu finden sein kann, das sich auf jenem phantastischen Rechte begründe. Die Lösung des Problems kann nur die Beobachtung der geschichtlichen und auch gegenwärtigen Ereignisse richtig herbeiführen.

Wir haben die historischen Thatfachen von dem orientalischen Altertum bis heute herab verfolgt und herausgefunden, dass es nur ein einziges Prinzip gibt, das die Verhältnisse der verschiedenen Völker, Staaten und Klassen zu einander reguliert: dieses Prinzip war die Macht. Diese brachte und bringt noch heute alles zustande; das Hervorgebrachte wird allein dadurch sanctioniert, dass es ein Ereigniss, eine Thatfache ist. Dies heisst aber eben so viel, als: der die Macht hat, hat auch das Recht.

Sodann haben wir in der Betrachtung der verschiedenartigsten Moralsysteme gefunden, dass überall ein Stärkerer und ein Schwächerer vorkommt und dem ersteren etwas anerkannt wird,

¹⁾ Ihering, der Zweck im Rechte S. 306.

was dem letzteren notwendig nicht zukommt. Wir fragten damals nach dem Grunde dieser Thatsache und wir fanden ihn eben darin, dass es Thatsache, d. h. von Natur aus so ist, also dass eben der eine stärker, der andere schwächer ist, was ebensoviel sagt, als: der die Macht hat, hat auch das Recht.

Drittens hat die Naturwissenschaft den Grund dieser Thatsache dadurch angegeben, dass sie die natürliche Ungleichheit (wie überhaupt aller, so auch) der menschlichen Individuen proclamierte; und die Untersuchungen über die Art und Weise des Menschenlebens stellten es heraus, dass, erstens, eine jede Organisation notwendig schwächere und stärkere Individuen voraussetzt; dass, zweitens, das Organisationssystem von dem Stärkeren abhängt, und drittens, dass es so ist, weil es so ist. Das Recht war und ist der Wille, das Interesse des Stärkeren; dieser, als Gesetzgeber gedacht, vertritt nämlich sein eigenes Interesse.

Summieren wir nun diese Thatsachen, so versteht sich von selbst, dass das gesetzgebende Ansehen die Macht ist, welche dafür bürgt, dass das aufgestellte Gesetz zu Recht werde, nämlich das Verhältnis der Individuen im Staate bestimme. Sind nun aber Macht und Recht von vornherein gleich und hat derjenige das Recht, der die Macht hat, so ist es klar, dass eben diese Macht dasjenige ist, was jene Gesetzgebung sanctioniert. Man hätte sagen dürfen, dass der Stärkere ein natürliches Recht besitzt, jene Ereignisse zustande zu bringen. Es ist das Recht des Stärkeren in diesem Sinne dasjenige, welches nicht nur die historischen Thatsachen sanctioniert und in der bisherigen Moral trotz ihrem Widerwillen obwaltet, sondern auch das jedesmalige (positive) Recht bestimmt, d. h. die möglichen Verhältnisse der Individuen zu einander hervorbringt.

Es ist eine Thatsache: das stärkere Element assimiliert sich das schwächere; wir dürfen bloß nachträglich sagen, es hat auch das Recht dazu. Das stärkere Tier hat ein Recht auf das schwächere, die stärkere Gens auf die schwächere und schliesslich die stärkere Klasse auf die schwächere. Inhaltlich wird dieses Recht durch die verschiedenen Formen der Vernichtung des Schwächeren bestimmt. Dies ist das Recht des Stärkeren.

Das ist die eine Form der Bedeutung jenes Prinzips; die zweite begründet sich unmittelbar darauf, ergibt sich aber, wie gesagt, aus der sogenannten Rechtlichkeit.

β. Die Rechtlichkeit.

Bestimmung des Begriffs. — Ob man legal handeln soll? — Straftheorien. — Die Legalität des Einzelnen und einer Klasse. — Die Klasse kann und soll also auch nicht legal handeln. — Das Recht des Stärkeren.

Legal heisst bekanntlich diejenige Handlung, welche dem Gesetze gemäss ist. Diese Definition, wie überhaupt die Legalität hat nur insofern einen Sinn, als man die Moralität ihr gegenüber stellte. Es liegt nämlich die Bedeutung jener Definition darin, dass bei derselben eben nur die äussere Handlung, nicht der Beweg- und Bestimmungsgrund derselben in Betracht kommt. Das ist aber eine Unterscheidung, die uns hier gar nichts angeht. Was dem auch sein mag, so kommt es darauf an, dass man dem Gesetze gemäss handle; derjenige, welcher so handelt, verwirklicht das Recht, oder widerspricht ihm wenigstens nicht. Gesetzt nun dies und fassen wir auch dasjenige ins Auge, was schon über das Wesen des Rechtes gesagt wurde, so versteht sich von selbst, dass die Legalität immer nur als positiv gedacht werden kann und soll. Dies wird folgendermassen klar.

Das Recht ist, wie gezeigt, der Wille des Stärkeren; der ewige Daseinskampf aber hat niemals einem und demselben den ewigen Sieg versprochen und er kann es auch nicht versprechen. Danach wurde schon bewiesen, dass in diesem Kampfe neue Rechte gewonnen, errungen und alte vernichtet werden. Das Recht als nur positive Form eines Verhältnisses wird inhaltlich immer von dem jedesmaligen Sieger, d. h. Stärkeren, von Neuem bestimmt. Dies besagt aber in Beziehung auf den jedesmaligen Schwächeren ebensoviel, als dass er gezwungen wird, sich einem neuen Verhältnisse anzupassen. Der Wille des Stärkeren wird ihm aufgezwungen, dass er ihn für das neue Verhältniss halte, also als neues Recht anerkenne; und eben derselbe Zwang ist es, der ihn, den Schwächeren, nötigt, seine Handlungen diesem positiven Gesetze oder Rechte gemäss einzurichten. Dies ist nun aber auch die Legalität und es ist auch klar, dass es keine andere Legalität geben kann; sie stellt nichts Ständiges und Unveränderliches dar, sondern eben nur Wertendes, weil sie den Begriff des Rechtes zur Voraussetzung hat; was in einer früheren Zeit für legal galt, kann später geradezu für illegal gelten und umgekehrt. Die Legalität macht nämlich dasselbe Schicksal durch, wie das Recht.

Das ist nur eine leicht verständliche Folge dessen, was schon über das Recht gesagt wurde. Die Wichtigkeit der Frage liegt

aber darin, ob, d. h. aus welchem Grunde man legal handeln soll, ob nämlich ein innerer Grund zur Bestätigung und Geltendmachung derselben anzugeben ist.

Meinen Ausführungen gemäss kann ich nunmehr nur eine Antwort darauf geben; waren aber jene eine blosser Angabe der Thatsachen sowohl der Natur-, als auch specieller der Menschen-geschichte, wie ich der Ansicht bin, so weiss jeder, dass jene Antwort auch die einzig mögliche sein kann.

Die Geschichte der Staaten stellt ein ewiges Ringen nach der Herrschaft und specieller im Staate nach der Herrschaft einer (jedemal) bestimmten Klasse dar. Das Recht ist der Wille des jedesmaligen Stärkeren. Nunmehr versteht es sich von selbst, dass jener gesuchte Grund der Legalität nur die Macht des Stärkeren d. h. der auf den Schwächeren geübte Zwang sein kann. Keiner handelt legal, weil es an sich existiert, oder gewöhnlich gesprochen, weil es besser ist, sondern der Stärkere, weil das Recht eben nur der Ausdruck seines Willens ist und der Schwächere, weil er dazu genötigt wird. Danach straft man erstens, um den Wider-spenstigen zu vernichten¹⁾ und zweitens, um auch die Übrigen zu bedrohen, was aber eigentlich nur die unmittelbare Folge des ersteren Momentes ist. Dass die sonstigen Straftheorien hier nicht berücksichtigt zu werden brauchen, versteht sich von selbst. Sie können nur falsch sein, weil ihre Grundlagen, die Anschauungen nämlich von Recht und Staat falsch sind. Ueber diese Grundlage habe ich schon genug gesprochen.

Bedroht wird aber nur derjenige, der feig geboren ist, nicht derjenige, der genötigt wird und Mut hat den Kampf ums Dasein fortzusetzen. Danach ist es ebenso irrig, von einem absoluten Sollen hinsichtlich der Legalität zu sprechen, wie es überhaupt falsch, zu meinen, dass der Daseinskampf je von der menschlichen Gesellschaft abgeschafft werden wird. Der Einzelne handelt notwendig legal, weil er gezwungen wird (ich spreche hinsichtlich des jedesmaligen Schwächeren); er kommt ja, was den Staat als Gewalt und das Recht als den Willen des Stärkeren anbetrifft, absolut nicht in Betracht. Der Klassenkampf ist hier, wie schon gezeigt, das Entscheidende, und die Klasse soll überhaupt nicht legal handeln, weil sie es auch nicht kann. Das Sollen in dieser Hinsicht ist die Leugnung des Daseinskampfes, der thatsächlich

¹⁾ Man verwechsle das nicht mit der sogenannten Vergeltungstheorie.

besteht und als Naturgesetz ewig obwalten wird; es ist die Verdammnis der Entwicklung und der Stillstand der Geschichte. Eine Klasse handelt nur solange legal, als sie sich noch zu schwach fühlt, um ihren Willen den Siegern des Tages aufzwingen zu können. Dieser Zwang geschieht aber, wie gezeigt, progressiv und also handelt eine Klasse niemals legal und soll sie es auch nicht: es liegt kein Grund dazu vor¹⁾

Dieser Prozess ist ewig und wird darauf begründet, dass die Herrschaft von Natur aus dem Stärkeren gebührt. Man kann sagen, der Stärkere hat ein natürliches Recht auf den Schwächeren, ihn beliebig zu behandeln und dieses nennt die Geschichte: das Recht des Stärkeren. Ob die Sophisten diesen Satz formuliert haben oder nicht, ob die Nachwelt ihn ausdrücklich anerkannt, ja überhaupt gekannt hat oder nicht — darauf kommt es nicht im Geringsten an. Verhielt es sich mit dem natürlichen Laufe der Dinge anders, weil wir z. B. das Gravitationsgesetz noch nicht entdeckt hatten? Oder hatte die Natur ihren Weg dem menschlichen Belieben überlassen und sich danach gerichtet, als der Mensch als das Handwerk der Gottheit angesehen wurde? Mögen alle Moralisten sich die Sache anders denken, so kennt doch der Mensch nur einen Weg, nur ein Prinzip: das Recht des Stärkeren.

Viertes Kapitel.

Die sittliche Bedeutung dieser Rechtsauffassung.

Dieses Kapitel gehört nicht hieher. Um die sittliche Bedeutung dieses Satzes zu bestimmen, müssen wir zu allererst neben der Rechtlichkeit auch die sogenannte Sittlichkeit berücksichtigen. Dies ist aber die Aufgabe der zweiten Abteilung dieser Schrift. Hier möge nur dogmatisch angegeben werden: die sittliche Bedeutung dieser Auffassung der Rechtlichkeit beruht darauf, dass es keine andere Sittlichkeit gibt: es existiert nur die obige Rechtlichkeit und diese ist auch sittlich, wenn man für dieses Wort eine Vorliebe hat.

¹⁾ Darüber eingehender in der zweiten Abteilung dieser Abhandlung.

Verlag von Caesar Schmidt, Zürich:

- Arbeit und Kapital.** Socialpolitische Gedanken eines Volksfreundes. 2. A. Mk. 1.—
- Axelrod.** Entwicklung der social-revolution. Bewegung in Rußland. 2. A. Mk. —.60
- Boehmert, Prof. Dr. B.** Der Socialismus und die Arbeiterfrage. Mk. 3.—
- Boesch, J. M.** Der Materialismus und das Verhältniß von Leib und Seele. Habilitationsrede. Mk. —.80
- Brodbeck, Dr. A.** Die friedliche Revolution des 20. Jahrhunderts. Mk. —.60
- Cleß, A. M.** Die Aufgabe des Staates gegenüber dem Verbrechen nach den Grundsätzen des Materialismus. Mk. 1.60
- Conken, Dr. S.** Ueber die sociale Bewegung der Gegenwart. gbd. Mk. 2.80
- Dodel, Dr. A.** Wesen und Begründung der Abstammungs- und Zuchtwahl-Theorie in zwei gemeinverständlichen Vorträgen. Mk. 1.60
- Drewsen, B.** Grenzen der Geschlechtsfreiheit auf Grund der Entwicklungslehre. Aus dem Dänischen übersetzt. Mk. 1.—
- Drexler.** Frei-Land, ein Menschenrecht. Beitrag zur praktischen Durchführung der Bodenbesitzreform. 1893. 8°. (46 S.) Mk. —.80
- Flammende Worte des Protestes.** Deutschlands führende Geister über die Umsturz-Vorlage. 8°. 1895. Mk. 1.—
- Flegler.** Geschichte der Demokratie des Alterthums. Herausgeg. Preis Mk. 5.—
- Freiing.** Die Aera der Menschenbefreiung 1890—1950. Mk. —.60
- Friedmann, Dr. Fritz.** Der deutsche Kaiser und die Hofkamarilla. I. Der Fall Koke; II. Wilh. II. und die Revolution von oben. 1896. Mk. 3.—
- **Erzwungene Muße.** Erlebnisse und Gedanken eines Gefangenen. 1897. Mit Portr. u. Unterschr. d. Verf. Mk. 3.—
- **Loisirs forcés.** Aventures et pensées d'un prisonnier. 8°. 1897. Avec le portrait et la sign. de l'aut. (Uebers. d. Vorherg.) Mk. 2.80
- Geheimniß des Ceremonienmeisters.** Hofroman aus der jüngsten Vergangenheit von Carl Fürst von 8°. 1886. (in Deutschland verboten). Mk. 4.—
- Giesebrecht, Fr.,** Ein deutscher Kolonialheld. Der Fall Peters in psycholog. Beziehung. 1897. Mk. 1.—
- Giftmordprozeß,** Der dreifache, gegen Frau Marie Joniaux-Ablay in Antwerpen. 1895. Mit Bildn. d. Angekl. Herausgesetzter Preis Mk. —.80
- Glogau, Dr. Gustav.** Ziel und Wesen der humanistischen Bildung. Vortrag. Mk. 1.—
- Jahrbuch** für Socialwissenschaft und Socialpolitik. Herausg. v. Dr. L. Richter I., II. 1/2 Mk. 8.40
- Kisparski, U.,** Kritische Gedanken zur Untersuchung der Hauptpunkte der christlichen Religionslehre. gr. 8°. 3. Auflage 1895. Mk. 1.20
(1. Auflage nicht im Handel, 2. Aufl. in Deutschland erschienen, confiscirt.)
- Locher, Frdr.** Geld und Recht oder wie man eine Million stiehlt. (Italienische Rechtszustände.) Mk. 1.80
- Müller, Edm.** Die Ehre. Eine zeitgemäße Betrachtung des militärischen Ehrengerichtsverfahrens. Mk. 1.—
- Rehmke, Dr. Joh.** Das Prinzip des Katholizismus und Protestantismus in der christl. Weltanschauung. Eine philos. Studie. Mk. 1.20
- Recht,** das, zur Revolution im Lichte moderner Kultur. Mk. —.50
- Wilhelm II und die Revolution von oben.** Der Fall Koke. Des Räthfels Lösung (in Deutschland verboten). Mk. 1.—
- Wolf, Jul. Prof.** Internationale Socialpolitik. Ein Vortrag. Mk. —.60

Eleutheropulos, Abrotelēs,

Das Kritische System der Philosophie Grundlegung einer Sittenlehre (Ethik)
die als Wissenschaft wird auftreten Können

Bd.: I

1897

Ph.u. 153 x-1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11821812-4